

فلسفة وتصوف

# التصوف عند فلاسفة المغرب

ابن خلدون انموذجاً

د. ناجي حسين جودة



دار المكتبة الأذربيجانية



## **فلسفة وتصوف**

سلسلة كناسب دورسي بصدر فايزر وراسخ فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير

د. عبدالجبار الرفاعي

**التصوف عند فلاسفة المغرب**



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

lisanerab.com رابط بديل

صحيفٌ يُعِدُّ لِلْخُقُوْنَهُ مَحْفُظَةً

الطبعة الأولى

٢٠٠٦ - ١٤٢٧ هـ

الافكار والأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف وأتجاهات يتبعها  
مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - ٠١/٥٥٤٨٧ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ - غبيري - بيروت - لبنان

E-Mail: [daralhadi@daralhadi.com](mailto:daralhadi@daralhadi.com) - URL: <http://www.daralhadi.com>



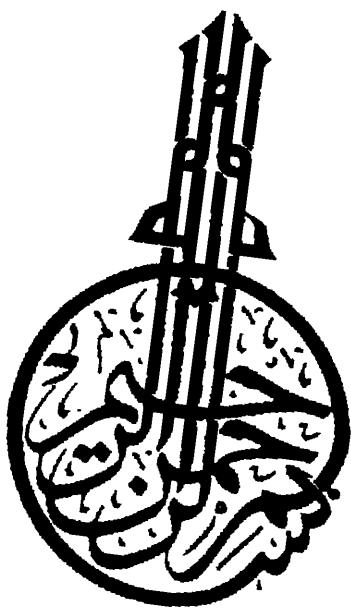
# التصوف عند فلاسفة المغرب

ابن خلدون أنموذجاً

د. ناجي حسين جودة

مركز دراسات فلسفة الدين - بغرداوة

جامعة الهمدانية  
للطباعة والنشر والتوزيع



## المقدمة

((العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير انك لاتطبع ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ماوراء طوره، فان ذلك طمع في محال - ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به العجال. وهذا الايدل على ان الميزان في احكامه غير صادق، لكن للعقل حدا يقف عنده)) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٢٤.

ان مواقف فلاسفة المغرب من التصوف متعددة فلا يوجد قاسم مشترك يجعل لفلاسفة المغرب موقفاً واحداً من التصوف، وإنما الكل فيلسوف معالجته الخاصة للتصوف، وموقف ابن خلدون الخاص من التصوف يتداخل ويتقاطع ويتميز من مواقف فلاسفة المغرب - كما سنلاحظ ..

يبقى ان الموقف من التصوف هو موقف من العقل وحدوده المعرفية، هكذا يلاحظ ابن خلدون ان التصوف ومعه سائر أشكال المعرفة فوق الطبيعة انما يعبر عن محدودية العقل، فابن خلدون يعتقد بالأمور الروحانية الغيبية. ويرى ان المنهج الذي يعتمد فيها هو غير المنهج الذي يعتمد في دراسة التاريخ وعلم الاجتماع. ويلاحظ - هنا - ان الدراسات الكثيرة في المكتبة الخلدونية العربية والأجنبية المعاصرة قد ركزت على الجانب التجريبي في فكر ابن خلدون الفلسفـي لا سيما في المجالين التاريخي والاجتماعي حتى غطـت على جوانبه الأخرى التي تمثل جانبـاً مهماً من جوانب فـكر هذا المـفـكر المسلم المالـكي الأـشـعـريـ، فليس ابن خـلـدون في الحـكمـ الفلـسـفيـ العامـ مـفـكـراـ وـضـعـيـاـ، إنـماـ هوـ مـفـكـرـ إـسـلـامـيـ شاملـ يـعـطـيـ

الطريقة التجريبية في البحث العلمي حقها في ميدانها كما يعطي المنهج الروحاني حقه في ميادينه الغيبية والروحية. إلا أن غلبة الاهتمام بالجانب التجريبي التاريخي والاجتماعي كما قلنا جعل بعض الباحثين يخرج ابن خلدون من إسلاميته فلسفياً إلى تصنیفات مدرسية معاصرة غريبة عن ابن خلدون وبيته الفكرية العربية الإسلامية.

إن دراسة التصوف عند ابن خلدون تمثل استكمالاً لصورته في هذا العصر، صورته الحقيقة بوصفه مفكراً مسلماً يجمع المناهج بحسب ميادينها الملائمة في نظرة تكاملية.

إن القول بأن ابن خلدون كان رافضاً للتتصوف وهو خطأ شائع، هو قول فيه من التجني على ابن خلدون الكثير لأن نصوصه الخلدونية تدل - كما سترى - على تمييز نوعين من التتصوف شأنه في ذلك شأن ابن تيمية وشأن الغزالى الذي رفض القول بالحلول والاتحاد.

إن القراءة الدقيقة لا بن خلدون تبين شمولية هذا المفكر المسلم وتكميله. ذلك أن القراءة المعاصرة للمفكرين المسلمين التي تهدف إلى أن تستمد عناصر حيوية من جهودهم الفلسفية لا ضير منها بل هي مفيدة ولكن ينبغي أن تجري من دون أن تسلب المفكرين المسلمين حقيقة آرائهم الفلسفية الشخصية. ففي جهودهم الفلسفية التي كونت الفكر العربي الإسلامي اجتمعت التزعة التجريبية للفكر العربي الإسلامي والتزعة الاعتقادية الإيمانية، وهذا ما يمثل أصلاتهم الفلسفية وقدرة جهودهم الفلسفية على استيعاب مشكلات الفلسفة والمعرفة مع استمرارية حيويتهم. وسترى أن ابن خلدون الذي يتميّز إلى مفكري المغرب العربي لا ينفصل البتة عن المدرسة العربية الإسلامية في المشرق، بل هو يعتمد مصر حاً بذلك جهود الغزالى وغيره من صوفية وفلسفية المشرق العربي الإسلامي. على

نقيس النظرة التي ترمي إلى فصل جهود المفكرين العرب في المغرب العربي عن جهود المفكرين العرب في المشرق العربي<sup>١</sup>.

لقد عملت على وضع نظرية ابن خلدون في نشأة التصوف ضمن إطارها العام الإسلامي فكان لابد من دراسة نشأة التصوف ليتبين لنا الموضع الحقيقي الذي تمثله نظرية ابن خلدون في نشأة التصوف.

إن دراسة التصوف عند ابن خلدون تقدم إلى جانب الدراسات التاريخية والاجتماعية عنه، الصورة المتكاملة - كما قلنا - عن ابن خلدون في الفكر الفلسفى العربى المعاصر، هذه الصورة التي غابت عن ذهن المثقف العام بسبب أحاديق النظرية إلى ابن خلدون التي أبرزت الجانب التجربى فى فكره وغيابت جانبه الروحانى. وتوجد مسألة جديرة بالإيضاح وهى عد ابن خلدون فيلسوفاً، فهذا ليس أمراً جديداً فقد فعل عمر فروخ ذلك من قبل فى كتابه: «تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون»<sup>٢</sup> فقد أرخ عمر فروخ لابن خلدون مع بقية الفلاسفة العرب، ودى بور فى كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)<sup>٣</sup> وعبد الرزاق المكي الذى درس الفكر الفلسفى الخلدوني فى كتابه: «الفكر الفلسفى عند ابن خلدون»<sup>٤</sup> وعده الشمالي فى كتابه (دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية)<sup>٥</sup> وأخرين، وبعد هذا فإن ابن خلدون على أقل تقدير هو فيلسوف تاريخ.

لقد تألفت هذه الرسالة<sup>٦</sup> من أربعة فصول؛ الفصل الأول منها قدم دراسة عن نشأة التصوف لكي يضع - كما أسلفت - نظرية ابن خلدون في نشأة التصوف ضمن إطارها العام، ولقد حاولت فيه ان أدخل إلى دراسة موضوع النشأة من خلال آراء الباحثين العرب التي تناولت موضوعين: الموضوع الأول نقد آراء المستشرقين في نشأة التصوف، والموضوع الثاني آراء الباحثين العرب أنفسهم في نشأة التصوف ولقد تضمن الفصل الأول:

تعريف الزهد وتعريف التصوف. وقد قسمت آراء الباحثين العرب فيه بحسب وجهات نظرهم في مصادر نشأة التصوف إلى القائلين بالمصدر العربي الإسلامي وإلى القول بتعدد مصادر نشأة التصوف وإلى المتأثرين بآراء المستشرقين، وقد حاولت أن استقصي في هذا الفصل آراء جميع الباحثين العرب التي وقعت تحت يدي بحدود إمكاناتي في البحث.

ثم جاء الفصل الثاني ليناقش التصوف عند فلاسفة المغرب بدءاً بابن مسرة مروراً بابن باجه وابن طفيل وابن رشد وانتهاء بابن عربي وابن سبعين لتشكيل الصورة العامة التي يظهر فيها الأنموذج الخلدوني في الموقف من التصوف، وبعد الانتهاء من إيضاح هذه الخلفية المباشرة لابن خلدون، جاء الفصل الثالث ليدرس آراء ابن خلدون وأطروحته في التصوف مبتدئاً بابن خلدون وكتابه شفاء السائل وأيضاً ابن خلدون وصلته بالمتصوفة، وتعريف التصوف عند ابن خلدون ورأيه في اشتراق كلمة صوفي، ونشأة التصوف، ومقدمات ابن خلدون لدراسة التصوف، وتصنيف أبواب التصوف، ونظرية المجاهدات التي تقابل عند ابن خلدون نظرية المقامات والأحوال، وحاجة المريد إلى الشيخ، والرمزيّة الصوفية، والعلاقة بين التصوف والفقه، ثم يأتي الفصل الرابع ليدرس موضوعات مثل: مصادر ابن خلدون في التصوف، والموقف من علوم المكاشفة ويتضمن: المعرفة فوق الطبيعية، وأشكال النقد الذي وجده ابن خلدون لعلوم المكاشفة مثل: النقد الصوفي، والنقد اللغوي، والنقد الشرعي، والنقد النفسي، والنقد الاجتماعي هذا في المبحث الأول من الفصل الرابع أما المبحث الثاني فقد درس نقد ابن خلدون لمذاهب الوحدة في التصوف الفلسفية. وليس لنا ان ندعى الكمال فإنه الله تعالى وحده سائليه المغفرة وقبول هذا العمل انه سميع مجيب. والحمد لله رب العالمين.

- 
- <sup>١</sup>- انظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ١٩٨٥م: ص ٢١١.
- <sup>٢</sup>- راجع كتاب: فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملائين، بيروت، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، ص ٦٩١ - ٧٠٩.
- <sup>٣</sup>- انظر: دي بور، ت، ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د. ت)، ص ٤٢٢ - ٤٠٧ ولاسيما ص ٤١٠ فما بعد وص ٤١٢ فما بعد.
- <sup>٤</sup>- راجع، المكي، د. عبد الرزاق، الفكر الفلسفی عند ابن خلدون، مطبع رویال، الاسكندرية، ١٩٧٠م الكتاب كله عن الفكر الفلسفی الخلدوني.
- <sup>٥</sup>- الشمالي، عبد، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، مطبعة النسر، بيروت، ط ٣، ١٩٦٠م، ص ٤٣٣ - ٤٧٠.
- <sup>٦</sup>- هذا الكتاب بالأصل رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الفلسفة في كلية الآداب في جامعة بغداد لسنة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.



**الفصل الأول**

**نشأة التصوف الإسلامي**



## التمهيد:

قدم ابن خلدون في كتابه: المقدمة وشفاء السائل عرضاً لـ تاريخ التصوف ومكوناته وشخصياته، وأهم المؤلفات التي وصلت فيه، مبتدئاً بالشرق العربي الإسلامي، وكيف استقام البحث فيه، مما يوجب على الباحث، أن يقف - تفصيلاً - عند هذه المصادر، عارضاً لها بصورة شاملة، في هذا الفصل. مثلما سنتقف في الفصل الثاني عند سيرة التصوف في المغرب العربي، من غير أن ينفصل عن مساره في ديار النشأة والتأسيس، بحكم العلاقة التي ربطت المراكز الإسلامية الكبرى بمركز البث الحضاري العربي الإسلامي في العراق، لا سيما بغداد بيت الحكم... كل ذلك لنكمله بموارد ابن خلدون عن التصوف، كما ستظهر الفصول اللاحقة. فلنبدأ مع التصوف، من مقدماته الاصطلاحية لاسيما الزهد.

## تعريف الزهد:

أجمع الدارسون، على القول، بأن الزهد هو الميدان الذي نما فيه وازدهر من خلاله، الاتجاه الصوفي، فبماذا تخبرنا المصادر التراثية عن الزهد؟

الزهد لغة «ـ ضد الرغبة والحرص على الدنيا والزهادة في الأشياء كلها»؛ وجاء في مختار الصحاح بـ باب زـ هـ دـ:

ـ (ـ الزـ هـ دـ ضدـ الرـ غـ بـةـ:ـ نـ قـوـلـ زـ هـ دـ فـ يـهـ وـ زـ هـ دـ عـ نـهـ مـ نـ بـ اـ بـ سـ لـ مـ وـ (ـ زـ هـ دـ)ـ أـ يـ ضـأـ وـ (ـ زـ هـ دـ):ـ يـ زـ هـ دـ بـ الـ فـ تـ حـ فـ يـ هـ،ـ (ـ زـ هـ دـ)ـ وـ (ـ زـ هـ اـ دـ)ـ بـ الـ فـ تـ حـ لـ غـ ئـ فـ يـهـ (ـ وـ الـ زـ هـ دـ)ـ التـ عـ بـ دـ،ـ وـ (ـ التـ زـ هـ دـ):ـ صـ دـ التـ رـ غـ بـ،ـ وـ (ـ المـ زـ هـ دـ)ـ بـ وـ زـ نـ المـ رـ شـ دـ:ـ الـ قـ لـ لـ يـ الـ مـ الـ مـ الـ لـ،ـ وـ فـ يـ الـ حـ دـ يـثـ:ـ (ـ أـ فـ ضـلـ النـ اـ سـ مـ ؤـ مـ مـ زـ هـ دـ)ـ،ـ وـ هـ وـ فـ يـ الـ قـ رـ آـ نـ الـ كـ رـ يـ بـ رـ دـ مـ رـ ةـ وـ اـ حـ دـ ةـ فـ يـ سـ وـ رـ ةـ يـوـ سـ فـ:ـ (ـ وـ شـ رـ وـ ةـ يـ شـ مـ بـ خـ سـ دـ رـ اـ هـ مـ)

مَعْدُودَةٌ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) (يوسف: ٢٠)، «وَقُولُهُ عَزْ وَجْلٌ: وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ، قَالَ ثَلْبٌ: اشْتَرَوْهُ عَلَى زَهْدٍ فِيهِ»<sup>١</sup> وهذا مما ليس له علاقة بالزهد المصطلح الذي نقصد، والمصطلح يدل على ظاهرة روحية بدأت منذ القرن الأول الهجري وغطت القرن الهجري الثاني وفيه تطورت إلى التصوف وبقي الزهد ملازماً للتتصوف ليمثل الجانب العملي فيه، حتى تعددت فيه التعريفات:

وَضَمَّنَ تَعْرِيفَاتِ الزَّهْدِ الَّتِي أَورَدَهَا القَشِيرِيُّ نُورَدَهُ هَذِهِ الْمَجْمُوعَةُ:

- قال سفيان الثوري (ت: ١٦١هـ / ٧٧٧م): «الزهد في الدنيا: قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا بلبس العباء»<sup>٢</sup>.

- وقال أبو سليمان الداراني (ت: ٢١٥هـ / ٨٣٠م): «الصوف علم من أعلام الزهد فلا ينبغي للزاهد أن يلبس صوفاً بثلاثة دراهم، وفي قلبه رغبة خمسة دراهم»<sup>٣</sup>.

- وقال عبد الله بن المبارك (ت: ١٨٣هـ / ٧٩٩م)، «الزهد: هو الثقة بالله تعالى مع حب الفقر»<sup>٤</sup>.

- وقال عبد الواحد بن زيد (ت: ١٧٧هـ / ٧٩٣م): «الزهد ترك الدينار والدرهم»<sup>٥</sup>.

- وقال الحسن البصري (ت: ١١٠هـ / ٧٢٨م): «الزهد في الدنيا ان تبغض أهلها وتبغض ما فيها»<sup>٦</sup>.

- وقال الفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ / ٨٠٢م): «جعل الله الشر كله في بيته، وجعل مفتاحه حب الدنيا، وجعل الخير كله في بيته، وجعل مفتاحه الزهد»<sup>٧</sup> وقال أيضاً: «أصل الزهد الرضا عن الله تعالى»<sup>٨</sup>.

- يروى القشيري: «وقيل الزهد من قوله سبحانه وتعالى: (إِنَّمَا تَأْسِيْعَةُ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَخُوا بِمَا آتَيْتُكُمْ) (الحديد: من الآية ٢٣) فالزاهد لا

يفرح بوجود من الدنيا، ولا يتأسف على مفقود منها»<sup>١٢</sup>.

- ويقول ماسينيون: زهد؟ مصطلح في التصوف الإسلامي وهو صفة الزاهد والزهد الكف: أولاً عن المعصية وعما زاد عن الحاجة، وترك ما يشغل عن الله ثم الكف عن أمور الدنيا جمِيعاً بتخلية القلب والتقشف التام وترك كل ما هو مخلوق، ومن ثم فإن المصطلح الزهد، إذ يحل محل «نسلك» المرادف له في النصوص القديمة، يدل بوضوح على معنى أوسع من القناعة (والقناعة: هي الاعتدال وقمع شهوات النفس)، بل أوسع من الورع أيضاً، وهو الكف عن المحارم ويقول المصري - ذو النون - في ترتيبه للأحوال ان الورع يؤدي إلى الزهد، وقد وضع الغزالى الزهد بعد الفقر وقبل التوكل واتسعت فكرة الزهد في عهد الحسن البصري<sup>١٣</sup>.

والدليل الاصطلاحي يمكن إيجازه في: انه «الإعراض الإرادى عن الدنيا بقطع العلائق وترك الخلائق وتخلية القلب من طلب الدنيا»<sup>١٤</sup> فضلاً عن انه مظهر اجتماعي - نفسي ظهر في جو العراق بادئ ذي بدء وتبور في الكوفة والبصرة<sup>١٥</sup>. وهو عند الجرجاني (ت ١٤١٦هـ / ١٣٦١م): «الزهد في اللغة: ترك الميل إلى الشيء. وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو: بغض الدنيا، والإعراض عنها: وقيل هو ترك راحة الدنيا طلباً لراحة الآخرة، وقيل: هو ان يخلو قلبك مما خلت منه يدك»<sup>١٦</sup>. وبهذه الكيفية اجتمع المعنى اللغوي مع المفهوم الاصطلاحي ليجعل من الزهد شرطاً للتتصوف، ومدخلاً للتنسك، وسبلاً للدخول عالم الروح وسلوك مدارج الصعود إلى الحق تعالى... بعد استيفاء الزهد حقه في رياضة النفس، وتحقيق كمالاتها، وتحصيل الخلاص في نواصها، وكدراتها المادية الطبيعية. انه كف النفس عن شهواتها المادية والتأدب بآداب الكفاف صبراً جميلاً من أجل حياة رضية في الدار الآخرة جاء ردأ على النزعات المادية المتطرفة.

## تعريف التصوف:

ما ان دخل المجتمع العربي القرن الثالث الهجري، حتى باتت ملامح الاتجاهات الزهدية، موزعة بين الفلسفة، والعلم، والتصوف. ولما كان موضوع أطروحتنا هو (التصوف) وجدنا حشداً من التعريفات لهذا الفرع من فروع المعرفة، الذي يقرن (إدراك الحقيقة) والحق بالواحد الأحد، عبر تجربة ذاتية فريدة يصعب تكرارها، أو إعادة تجربتها من مفكر آخر غير الذي تذوقها، واستشعر حلاوتها، وغاب بين طعومها.

ومثلما حدد ابن عربي مفهوم (التصوف) كما ورد في رسالة اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية قائلاً: «الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الأخلاق الإلهية، وقد يقال بإزاء إتيان المكارم للأخلاق، وتجنب سفاسفها، لتجلىي الصفات الإلهية، وعنديننا الاتصاف بأخلاق العبودية، وهو الصحيح فإنه أتم»<sup>١٧</sup>.

أما الشري夫 الجرجاني فلقد أورد تعريفان للتصوف، الأول إجرائي والثاني إجمالي، قال في الأول: «الوقوف مع الآداب الشرعية، ظاهراً، فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال»<sup>١٨</sup>، والإجمالي قال فيه: «التصوف: مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل، وقيل: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومقارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمدية والنصر لجميع الأمة، والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في الشريعة، وقيل ترك الاختيار، وقيل: بذل المجهود والأنس بالمعبد وقيل: حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل: الإعراض عن الاعتراض، وقيل:

هو صفاء المعاملة مع الله، وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل: الصبر تحت الأمر والنهي وقيل: خدمة التشرف وترك التكلف، واستعمال التطرف، وقيل: الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق، والإيمان بما في أيدي الخلائق»<sup>١٠</sup>.

أما عند الباحثين المحدثين فقد جمع المستشرق نيكلسون مجموعة كبيرة من تعاريفات المتضوفة للتتصوف في كتابه: (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ووصل عدد هذه التعريفات (٧٨) تعريفاً تكاد تغطي مساحة قرنين ونصف<sup>١١</sup> من تاريخ التتصوف الإسلامي، ولقد أعاد د. عفيفي جمع هذه التعريفات فأحصى (٦٥) تعريفاً<sup>١٢</sup>. أما الدكتور عبد الرحمن بدوي فقد انتقى (٢٥) تعريفاً من بين هذه التعريفات الكثيرة<sup>١٣</sup>. وقبل أن نسجل ملاحظاتنا على هذه التعريفات نورد أمثلة منها للوقوف على طبيعة هذه التعريفات<sup>١٤</sup> وأصحابها قال:

- ١ - **المعروف الكرخي**: (ت ٢٠٠ هـ / ٨١٥ م): «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق».
- ٢ - **أبو سليمان الداراني** (ت ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م): «التصوف إن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو».

وفي تعريف الصوفي يقول:

- ٣ - **بشر الحافي** (ت ٢٢٧ هـ / ٨٤١ م): «الصوفي من صفا قلبه لله».
- ٤ - **ذو النون المصري** (ت ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م): «سئل ذو النون عن التتصوف فقال: هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء فآثراهم الله عز وجل على كل شيء».

- ٥ - **أبو تراب النخشبى** (ت ٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م): «الصوفي لا يقدره شيء ويصفوه به كل شيء».

- ٦ - أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥ هـ / ٩٠٧ م): «نعت الصوفى السكون عند العدم والإيثار عند الوجود».
- وعودة إلى تعريفات التصوف:
- ٧ - أبو حفص الحداد (ت ٢٦٥ هـ / ٨٧٨ م): «التصوف تمام الأدب».
- ٨ - سمنون المحب (ت قبل ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م): «سئل سمنون عن التصوف فقال: ألا تملك شيئاً ولا يملكك شيء».
- ٩ - الجنيد بن محمد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م): «التصوف ذكر مع اجتماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع».
- ١٠ - أبو بكر الشبلبي (ت سنة ٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م): «التصوف الجلوس مع الله بلا هم» ويمكن ان نسجل هذه الملاحظات على مجموعة تعاريفات التي أحصاها نيكلسون واخترنا منها عشرة نماذج:

**الملاحظة الأولى:**

«الأغلب على هذه التعريفات هو الجانب الأدبي البلاغي»<sup>٢٤</sup> دون التحديد العلمي الدقيق.

**الملاحظة الثانية:**

الطابع الشخصي الفردي لهذه التعريفات بمعنى ان التصوف تجربة ذاتية، ومن تجربته الذاتية في المجاهدة وبلغ المعرفة الذوقية «عبر كل صوفي عما وقع له» كما يقول القشيري<sup>٢٥</sup>.

**الملاحظة الثالثة:**

الطابع النفسي اللحظوي للتعريفات، أي ان المتتصوف - بلغة المتتصوفة - يعبر عن المقام والحال الذي هو فيه لذلك نجد ان للصوفي الواحد

تعريفات متعددة منطلقاً عند إبدائه التعريفات من الحال النفسي والروحي الذي هو فيه، فمثلاً نجد أن للجند (١٣) تعريفاً ولأبي بكر الشبلي (٨) تعريفات ولأبي الحسين النوري (٧) تعريفات. وإليك نماذج من تعريفات هؤلاء الصوفية المتعددة، نبدأها بتعريفات الجنيد<sup>٢</sup>:

- ١ - «سئل الجنيد عن التصوف فقال: هو ان تكون مع الله بلا علاقه».
- ٢ - «وقال الجنيد: التصوف عنده لا صلح فيها».
- ٣ - وقال أيضاً: «التصوف هو ان يمتك الحق عنك ويحييك به».
- ٤ - وللجنيد أيضاً: «التصوف ان يختصك الله بالصفاء، فمن اصطفى من كل سوى الله فهو الصوفي».
- ٥ - وللجنيد أيضاً: «التصوف نعمت تقيم فيه».

أما المجموعة المختارة من تعريفات الشبلي<sup>٧</sup> التي تدل على تعدد التعريفات عند الصوفي الواحد فهي:

- ١ - «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى: (وَاصْطَنِعْتُكَ لِنَفْسِي) (طه:١٤) قطعه عن كل غير ثم قال: (إِنَّمَا تَرَانِي) (الأعراف: من الآية ١٤٣)».
  - ٢ - أبو بكر الشبلي أيضاً: «التصوف برقة محرقة».
  - ٣ - أبو بكر الشبلي أيضاً: «الصوفية أطفال في حجر الحق».
  - ٤ - أبو بكر الشبلي أيضاً: «التصوف هو عصمة عن رؤية الكون».
- وفيما يلي مجموعة من التعريفات المتعددة أيضاً وهي لأبي الحسين النوري<sup>٨</sup>:

- ١ - «الصوفية قوم صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق. فلما تركوا كل ما سوى الله صاروا لا مالكين ولا مملوكيين».

٢ - «الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء».  
٣ - وللنوري أيضاً: «التصوف الحرية والكرم وترك التكلف والساخاء».  
٤ - قوله أيضاً: «التصوف كراهة الدنيا ومحبة المولى».

هذه الملاحظات تؤكد عدم توافر الشروط المنطقية في تعريفات المتتصوفة للتتصوف وظاهرة تعدد التعريفات قد لاحظها ابن خلدون وطرح تعريفاً للتتصوف هو أقرب من تعريفات المتتصوفة للتتصوف<sup>٩</sup>، وهو التعريف الذي نراه مناسباً وسأتأتي عليه لاحقاً في الفصل الثالث إن شاء الله.

### نظريات وأراء الباحثين العرب في نشأة التتصوف:

لقد أصبح لدينا عدد كبير من دراسات وأراء الباحثين العرب في نشأة التتصوف وفي نقد نظريات المستشرقين في موضوع نشأة التتصوف، واعتمد هذا البحث على دراسات الباحثين العرب التي يسلطون من خلالها الضوء على آراء ونظريات المستشرقين التي عادة ما ترجع التتصوف إلى مؤثرات أجنبية وسنرى ذلك من خلال استعراض آراء ودراسات الباحثين العرب لنظريات المستشرقين، وبذلك تكون قد اعتمدنا التناول الواحد من خلال الباحثين العرب لآراء المستشرقين وأراء الباحثين العرب التي في معظمها ترجع نشأة التتصوف إلى أصول إسلامية. وستتناول هذه الآراء من خلال تقسيمها بحسب آراء الباحثين في مصادر نشأة التتصوف مستعرضين نشأة التتصوف ونقد هم المستشرقين وستكون أقسام آراء الباحثين العرب على النحو الآتي:

١- آراء القائلين بالمصدر العربي الإسلامي في نشأة التتصوف الإسلامي:  
نعرض هنا بشكل موجز آراء الباحثين العرب القائلين بالمصدر الإسلامي لنشأة التتصوف مبتدئين برأي د. علي سامي النشار.

## رأي النشار:

يقسم النشار المستشرقين بحسب جنسياتهم إلى المدارس الآتية: المدرسة الألمانية وعلى رأسها جوزيف فون هامر والمدرسة الانجليزية ومؤسسها براون ورأسها نيكلسون والمدرسة الفرنسية ورأسها ماسينيون والمدرسة الإسبانية وعلى رأسها أسين بلاثيوس<sup>٣</sup>. ثم يعمد بعد ذلك إلى مناقشة آراء المستشرقين التي ترجع نشأة التصوف إلى عوامل أجنبية لينتهي من ذلك إلى تقرير رأيه في نشأة التصوف بعد أن يسجل الملاحظات الآتية:

### الملاحظة الأولى:

يقول الدكتور النشار مسجلًا الملاحظة الأولى: انا حين نبحث أصل الكلمة صوفي على انه مأخوذ على الأرجح في رأي بعض المستشرقين من الصوف والصوف لباس رهبان المسيحيين المتشرين في الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده. ولكن يتساءل الدكتور النشار - هل من العدالة في شيء ان نقول ان الزهد الإسلامي - المرحلة الأولى من مراحل الحياة الروحية أخذ من رهبان المسيحيين لأن التصوف وهو المرحلة الثانية من مراحل الحياة الروحية مأخوذ من الصوف والصوف لباس الرهبان، ان من الثابت ان كلمة التصوف استعملت اما في اواخر القرن الثاني وأما في بدء القرن الثالث. اما حركة الزهد فقد وجدت في الجاهلية كما وجدت في عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما وجدت في أيام الأمويين<sup>٤</sup>.

### الملاحظة الثانية:

والملاحظة هي ان مصدر التصوف - بحسب رأي بعض المستشرقين - هو الافلاطونية المحدثة، ومما لا شك فيه اتنا نجد في كتابات بعض الصوفية في القرنين الثالث والرابع بعض الآثار الافلاطونية المحدثة ولكن

التصوف في مرحلته الثانية - القرن الهجري الثاني - هو محاولة تفسيرية وأعني بها محاولة تفسير القرآن على الطريقة الذوقية - واعتقد - والقول للنشار - ان هذه المرحلة لم تأخذ من المسيحيين ولا من الافلاطونية المحدثة اللهم إلا قليلاً<sup>٣</sup>.

#### الملاحظة الثالثة:

يذكر بعض المستشرقين لا سيما رجال المدرسة الفرنسية ان التصوف أخذ من المسيحية وانه امتداد لها، وأعطى الحلاج - بحسب رأي بعض المستشرقين - صورة لهذا التأثير فهو مسيح آخر في العالم الإسلامي - كما يعتقدون. ولكن نسي ماسينيون رأس المدرسة الفرنسية وصاحب هذه الفكرة ان الحلاج لم يقتل لأنه أعلن الاتحاد بالله، لقد تركه المسلمون سنوات طويلة ينادي في سوق بغداد وهو في شطحه مخلوع العذار: أنا الله وأنا الحق، وما في الجبة إلا الله، لقد تركوه في شطحه وحالات سكره ومحوه، بل تركوه وهو يتكلم بهذا في حال صحوه. ولكن الوزير حامد بن عبد العزيز قتله، أو طلب من الفقهاء الفتوى بقتله لسبب سياسي أو بمعنى أدق لاتهامه بالقرمطة أو بالإسماعيلية. وخوفاً من ان يكون داعية لهما. ثم انه في الفترة الأخيرة من حياته نادى يايقاف ركن من أركان الإسلام وهو الحج<sup>٤</sup>.

#### الملاحظة الرابعة:

وهي ان أصل التصوف فارسي أخذ من الائتينية. وأخذ بالذات من مذهب المندائيين، وان هذا يتمثل في أبي يزيد البسطامي ومعرف الكريخي - بحسب رأي بعض المستشرقين - ولكنني - يقول النشار - لا أجده أثراً واضحاً يثبت هذا<sup>٥</sup>.

## الملاحظة الأخيرة:

وهي ان المدرسة الألمانية تكتبت أيضاً المصدر الصحيح للتتصوف، ومن الأمثلة على هذا تحليل فون هامر لكلمة التتصوف تحليلاً فيلولوجيا، فيقول: ان الكلمة مأخوذه من جيمنوصوفيا، وهي كلمة يونانية معناها الحكيم الهندي العاري. وقد أطلق اليونان الكلمة على نوع من فقراء الهند كانوا يتجلون عراة الأجسام ويعيشون عيشة زاهدة. لقد تصور فون هامر - كما يستطرد النشار - انه ما دامت الكلمة مشتقة من جيمنوصوفيا فإن التتصوف متأثر بالمذاهب الهندية والاشتقاق خاطئ، فإذا كان التحليل الفيلولوجي خاطئاً، فالنظرية التي قامت عليه خاطئة أيضاً<sup>٢٥</sup>.

ثم يعطي النشار رأيه في مسألة نشأة التتصوف متسائلاً: لماذا لا تبحث المسألة بحثاً موضوعياً فنقول: ان الزهد نشا في هذا المجتمع الإسلامي - كما ينشأ في كل مجتمع آخر - تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية، ونبحث هذه الظاهرة في بيئتها نفسها، ونتوجه إلى أصولها النظرية في مآخذها الحقيقة، كل ظاهرة في مجتمع من المجتمعات إنما تستمد حقيقتها من هذا المجتمع وتبلور في نطاقه، ثم تأتي العوامل الخارجية بلا شك. وكذلك الزهد نشا في المجتمع الإسلامي مستنداً على القرآن والسنة، ثم مضى في طريقه إسلامياً. ثم اتسع وأصبح علماً على طائفه... ثم انتهى التتصوف إلى الفلسفة كما انتهى علم الكلام إليها. ويستطرد الدكتور النشار قائلاً: لا يفوتنا ان نذكر ان التتصوف الإسلامي لا التتصوف الفلسفي - وهذا تقسيم خلدوني كما سيتضح - انتهى إلى إقامة علم جديد، وهو علم الأخلاق على يد أكبر شخصية فكرية إسلامية وهو الإمام أبو حامد الغزالى<sup>٢٦</sup>. واذ يميز النشار التتصوف الفلسفي عن التتصوف الإسلامي بذلك على أساس ان التتصوف الفلسفي المتأخر الذي ظهر بعد

نشأة الزهد والتصوف نشأة إسلامية خالصة، قد أخذ ذلك التصوف الفلسفي من مختلف الثقافات الأجنبية<sup>٧</sup>.

### رأي التفتازاني:

عرض ابو الوفا التفتازاني رأيه في نشأة التصوف ضمن كتابه: «مدخل إلى التصوف الإسلامي» وستدخل إلى نظريته من خلال نقه لأراء عفيفي وسنائي على عرض آراء عفيفي في المبحث الآتي. ينتقد التفتازاني آراء عفيفي التي أرجعت نشأة الزهد إلى أربعة عوامل هي:

تعاليم الإسلام نفسه وثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم والرهبة المسيحية والثورة ضد الفقه والكلام ، ويعلق التفتازاني عليها ناقداً: «ونحن نوافق الدكتور عفيفي على العاملين الأولين في نشأة الزهد وهما: تعاليم الإسلام وثورة المسلمين على النظام السياسي والاجتماعي... ولكننا نرى أن الرهبة المسيحية لم تكن عاماً من عوامل نشأة الزهد الإسلامي وكذلك فإن ثورة المسلمين ضد الفقه والكلام لم تكن لها صلة بنشأة الزهد»<sup>٨</sup> لأن حركة التدوين وظهور علم الفقه وعلم الكلام كانت في وقت متأخر عن ذلك الذي نشأ فيه الزهد وكذلك لم تظهر المباحث الكلامية المنهجية الطابع إلا بظهور المعتزلة في أوائل القرن الثاني الهجري وكان الزهد قد نشأ وانتشر هنا وهناك في العالم الإسلامي<sup>٩</sup>.

وفي مسألة نشأة التصوف الإسلامي يقرر أبو الوفا التفتازاني: ان التصوف كان «عند أول تكونه العلمي، أخلاقاً دينية، فمن الطبيعي ان يكون مصدره الأول إسلامياً، فقد استمد من القرآن والسنة ومن أحوال الصحابة وأقوالهم... وبذا يكون المصادران الأساسيان للتصوف في الحقيقة هما القرآن والسنة»<sup>١٠</sup>. ولا شيء سواهما.

ويوجز التفتازاني مصادر التصوف في ثلاثة<sup>١١</sup> هي:

(أ) القرآن الكريم: وجميع مقامات الصوفية وأحوالهم، التي هي موضوع التصوف أساساً مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم. وستتناول هذا الموضوع في فقرة لاحقة.

(ب) حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأخلاقه وأقواله: ويمكنا التمييز في حياة النبي وأخلاقه وأقواله بين مدتین، حياته قبل أن يبعث رسولاً وحياته بعد البعثة، وفي كل حقبة من هاتين المحتفين وجد الصوفية لأنفسهم مصدراً غنياً فيما استمدوا من صنوف العلم وضرور العمل. ونحن إذا تأملنا حياة النبي قبل نزول الوحي لوجدنا أنها تنطوي على معانٍ الزهد والتقطف والانقطاع والتأمل في الكون استكماناً لحقيقة و كان يتحصن في غار حراء كلما أقبل شهر رمضان، مبتعداً عن صخب الحياة، زاهداً في نعيمها وترفها متقللاً في مأكله ومشربه ومتاماً في الوجود فأتاح له هذا كله صفاء القلب. لقد كانت حياة النبي في غار حراء (صلى الله عليه وآله وسلم) بما فيها من تحصن وتقلل في المأكل والمشرب وتأمل في الكون صورة أولى للحياة التي سيحييها فيما بعد الزهاد والصوفية، أما عن حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد نزول الوحي عليه فكانت أيضاً متتصف بالزهد والتقلل في المأكل والمشرب، حافلة بالمعانٍ الروحية التي وجدت الصوفية فيها منبعاً فياضاً لهم.

(ج) حياة الصحابة وأحوالهم: كانت حياة الصحابة وأحوالهم منبعاً استقى منه الصوفية، لأن حياتهم وأحوالهم حافلة بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقطف والإقبال على الله، ولا يستطيع باحث منصف في تاريخ التصوف الإسلامي أن يغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة وأحوالهم من المنازع الروحية، والأذواق القلبية، لقد كان الصحابة مقتديين بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد امتد حهم القرآن في قوله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ

الأوّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالذِّينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ  
وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعْدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ  
الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (التوبه: ١٠٠).

أما في مجال نقد آراء المستشرقين فيقول التفتازاني:

«منذ أوائل القرن التاسع عشر إلى اليوم وآراء المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف مختلفة في مسألة المصدر الذي يمكن أن يرد إليه هذا التصوف»<sup>٤٢</sup>، ثم يقوم التفتازاني بالرد على وجهات النظر التي ترجع التصوف إلى مؤثرات أجنبية ومنها النظرية التي ترى في التصوف رد فعل لعقل آري إزاء دين سامي فرض عليه، يقول أبو الوفا التفتازاني: «إِنَّ لَمْ  
تَكُنِ الصَّوْفِيَّةُ شَيْئًا غَيْرَ أَنَّهَا ثُورَةُ الرُّوحِ الْأَرْبَيْةِ فَكَيْفَ تَفْسِيرُ الْحَقِيقَةِ الَّتِي لَا  
سَبِيلٌ إِلَى الطَّعْنِ فِيهَا مِنْ أَنْ بَعْضَ كَبَارِ رَوَادِ التَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ مِنْ أَهْلِ  
سُورِيَا وَمِصْرَ - وَيُمْكِنُ أَنْ نَضِيفَ الْعَرَاقَ - وَأَنْهُمْ عَرَبُ الْجِنْسِ»<sup>٤٣</sup>.

ويضيف: انه من الملاحظ ان ظهور الكرخي والبساطامي كان بعد تحنت النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم) وزهد الزهاد الأوائل ولا يمكن إغفال أثر حياة النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم) وصحابته والزهاد الأوائل في تشكيل قواعد السلوك إلى الله عند من جاء بعد ذلك من الصوفية سواء أكانت فرساً أم عرباً<sup>٤٤</sup>. أما رأي المستشرق دوزي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله تعالى، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته وأن الموجود الحقيقي هو الله. عند الفرس. ويحتمل أن تكون هي مصدر التصوف في الإسلام، فيرد عليه أبو الوفا بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين)، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب، إنما القائلون به قلة قليلة<sup>٤٥</sup>.

ويرد التفازاني على طائفة أخرى من المستشرقين الذين يرجعون التصوف الإسلامي إلى مصدر مسيحي، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى حجتين: الأولى ما وجد من صلاة بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام. والثانية ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح (عليه السلام) وأقواله، والرهبان وطراائفهم في العبادة والملبس ومن الذين يذهبون إلى هذا الرأي في نشأة التصوف فون كريمر وجولزيهر ونيكلسون وآسين بلاتيوس واوليسي وغيرهم<sup>٦</sup>. يرد التفازاني قائلًا: «ولا شك ان الشواهد... من القرآن والسنة، وحياة النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم) وحياة أصحابه، تثبت ان رياضات التصوف، والحب الإلهي وغير ذلك، مأخوذة من مصدر إسلامي بحيث يكون التماسها في المسيحية تكليفاً لا معنى له. وجدير بالذكر ان الصلاة... بين زهاد المسلمين وزهاد المسيحيين ورهبائهم بعد الإسلام يمكن ان ترد هي نفسها إلى مصدر إسلامي، فقد امتدح القرآن الكريم حال الرهبان والقساوسة في قوله تعالى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسَ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسَيْسِينَ وَرَهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيَّ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (المائدة: ٨٢ - ٨٣). ومع هذا فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتكلمين بال المسيحية على نحو ما نجد عند الحلاج الذي استعمل في تصوفه اصطلاحات مسيحية كالكلمة واللاهوت والناسوت وما إليها، ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متأخر (أواخر القرن الثالث الهجري) بعد أن كان زهد الزهاد قد استقر في القرنين الأول والثاني الهجريين وأصبح دعامة لكل تصوف لاحق»<sup>٧</sup>. وفيما يخص آراء الطائفة

الثالثة من المستشرقين أرجعوا التصوف إلى مصدر هندي، ويميل هؤلاء إلى رد بعض نظريات التصوف الإسلامي وضروب معينة من الرياضيات العملية إلى ما يشابهها في تصوف الهندو. ومن هؤلاء المستشرقين هورتن وهارتمان. ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء الذين ذكرهم التفازاني من المستشرقين مثل جولدتساير<sup>٨</sup>، ويرد التفازاني عليهم معتمداً نيكلسون وما قاله؛ بأن الشابه «بين مذهب (أ) ومذهب (ب) لا يعني بالضرورةأخذ أحدهما عن الآخر فالوصول إلى نتيجتين متشابهتين قد يأتي نتيجة لتطبيق نفس المنهج أو الخصوص لظروف نفسية واحدة»<sup>٩</sup>. ويستطرد التفازاني قائلاً: «ومما هو جدير بالذكر أنني لم أثر على نصوص صريحة تدل على معرفة المسلمين بعقائد الهندو ورياضاتهم إلا عند الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين الأندلسي المتوفى سنة ٦٦٩هـ ، فهو ينقل في رسالة له في الذكر تسمى «الرسالة النورية» شيئاً من صيغ الأذكار عند البراهمة. وهذا يعني من ناحية أخرى أن الأثر الهندي لم يظهر عند مسوقة الإسلام المتفلسفين كابن سبعين إلا في القرن السابع الهجري، وذلك بعد أن كان التصوف الإسلامي قد استقرت دعائمه تماماً في القرون الستة السابقة»<sup>١٠</sup>. أما فيما يتعلق بالطائفة الرابعة من المستشرقين الذين أرجعوا التصوف إلى تأثير يوناني يتمثل بالإغلاطونية المحدثة. ولتوسيع ما يرد التفازاني قوله نشهد برأي جولدتساير فيما ذهب له عدد من المستشرقين الانكليز، يقول جولدتساير: إن الباحثة الانجليز «ولا سيما الأساتذة هوينفيلد Whinfield وبرونو Browne ونيكلسون Nicholson، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوف الإسلامي، وجعلوا من أصله ونموه موضوعاً لدراسة عميقة مستفيضة، قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأغلاطونية الحديثة في التصوف الإسلامي»<sup>١١</sup>.

يقول التفتازاني: «ونحن لا ننكر الأثر اليوناني على التصوف الإسلامي، فقد وصلت الفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل»<sup>٦٢</sup> وكان لفلسفة أفلوطين السكندرى في الفيصل «أثرها على الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردي المقتول، ومحي الدين بن عربي، وأبن الفارض، وعبد الحق بن سبعين، وعبد الكريم الجيلي»<sup>٦٣</sup> وقد استعمل أولئك المتفلسفون من الصوفية نتيجة اطلاعهم على الفلسفة اليونانية كثيراً من اصطلاحات هذه الفلسفة مثل: الكلمة - الواحد - العقل الأول - العقل الكلى - العلة والعلو - الكلى<sup>٦٤</sup>. وأخيراً يقرر التفتازاني قائلاً: «على إنا وإن كنا نعرف ما للفلسفة اليونانية عامة، والأفلاطونية المحدثة خاصة، من أثر على التصوف الإسلامي إلا إننا لا نرد التصوف كله إلى مصدر يوناني، فالصوفية الأوائل لم يكونوا مقبلين على فلسفة اليونان إقبال علماء الكلام أو الفلاسفة المسلمين، ولم يقبل بعض الصوفية على هذه الفلسفة إلا في وقت متأخر حينما عمدوا إلى مزج أدواوهم القلبية بأنظارهم العقلية، وذلك منذ القرن السادس الهجري وما بعده»<sup>٦٥</sup>.

رأي بدوي:

ألف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتاباً عديدة في التصوف منها (شطحات الصوفية) و (رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي) وغيرها إلا أن الكتاب الذي يعالج نشأة التصوف هو كتاب (تاريخ التصوف من البداية حتى نهاية القرن الثاني). في هذا الكتاب يطرح الدكتور عبد الرحمن بدوي نقاذه للمستشرقين ورأيه في نشأة التصوف.

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي نقاذه اتجاهات المستشرقين في غالبيتهم لمعالجة نشأة التصوف على أساس إرجاعه إلى مؤثرات أجنبية:

((اهتم الباحثون من الأوربيين في القرن الماضي وأوائل هذا القرن ببيان ما سموه بالمؤثرات الأجنبية في نشأة التصوف وتطوره وكانت دوافعهم إلى تلمس هذه المؤثرات المزعومة عديدة<sup>٦</sup> ثم يبدأ بدوي بطرح الاتجاهات الرئيسية عند المستشرقين والتي هي القول به:

١ - التأثير الإيراني: فمنهم - أي من المستشرقين - من بدأ بحكم مسبق هو أن العقلية السامية عاجزة عن الفنون والعلوم، أولاً لفقرها في الخيال، وثانياً لافتقارها إلى التدقيقات الروحية والمرادفة العقلية واللغوية. ولهذا رأوا أن ما نشأ في داخل الأديان السامية من تصوف إنما يرجع إلى رد فعل عنصري ولغوی من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين، وعلى رأس من قالوا بهذه النظرية جوبينو، وفردرش دلتش، ورينان وبول دلاجار... وكلهم يعتقدون فكرة سمو الآرية على السامية، ويفسرون بالعقلية الآرية كما تصوروها كثيراً من الظواهر الحضارية والفكرية والعقائدية في تاريخ الإسلام<sup>٧</sup>.

٢ - التأثير اليهودي والمسيحي: ومنهم - المستشرقين - من تأثر بأصوله ونزاعاته الدينية، يهودية أم مسيحية فراح يتلمس المشابهة الظاهرة أو الخفية [ل] يثبت وجود تأثير وتأثر.

أ - فقال جيجر، وكوفمن، ومركس، وفنستك وهرشفلد وجولد تسيهير بتأثير يهودي.

ب - وقال بكر، وآسين بلايثوس، وإلى حد ما: نيكلسون بتأثير مسيحي<sup>٨</sup>.

٣ - التأثير الهندي: والاتجاه الثالث هو القول بتأثير الهند، وأول من أشار إليه وليم جونز الذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيداتا ثم تلاه ثولك، ثم الفرد كريمر، ثم روزن، وجولد تسيهير، وماكس هورتن، وأخيراً مورينو<sup>٩</sup>. وكان البيروني قد

عقد مقارنات في مشابه بين مذاهب الهند الصوفية ومذاهب الصوفية المسلمين<sup>٣</sup>، ويعلق بدوي: «إن البيروني قد ذكر مشابهة وعقد مقارنات ولكنه لا يتحدث أبداً عن تأثير وتأثير، ولعل السبب في هذا انه يعلم على اليقين ان الصوفية المسلمين ولا سيما العلاج والشبلی والبساطامي، لم يكونوا على علم بمذاهب الهند الصوفية ولا على اتصال حي بها، صحيح انه وجدت علاقات مباشرة بين الهند وببلاد الإسلام في الفترة ما بين سنة ١٠٠ و ١٨٠ هجرية في البصرة، لكنها اقتصرت على تبادل المعارف العلمية، مثل الزيجات الفلكية التي ترجمها الفزارى في سنة ١٥٤ هـ (٧٧١م) والمعارف الرياضية... وبعض المعارف الطبية. ولكن الأمر لم يتجاوز هذا إلى المعلومات الدينية»<sup>٤</sup>.

٤ - التأثير اليوناني: وآخر الاتجاهات في بيان التأثيرات في التصوف الإسلامي القول بتأثير يوناني ولا سيما هيليينستي. وهنا يتسع المجال للحديث عن الأشباه والنظائر والتأثير والتأثير لاسيما وان لدينا النصوص اليونانية نفسها مترجمة إلى العربية منذ نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وأهم نص في هذا الباب هو كتاب اثولوجيا ارسسطو طاليس وهو كما نعلم فصول ومقطفات، منتزة من التساعات الأفلاطونية، وفيه نظريات الفيض والواحد التي ستؤدي دوراً خطيراً في التصوف الإسلامي، لا سيما عند السهروردي المقتول وابن عربي<sup>٥</sup>.

ثم يلاحظ الدكتور بدوي: بأنه قد بدأت موجة القول بتأثير التصوف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية تنحسر بعد سنة ١٩٢٠ حتى الذين قالوا بذلك، ما ليث بعضهم ان عدل عن رأيه وانتهت الآراء الاستشرافية إلى رأي نيكلسون وماسينيون<sup>٦</sup>. ويمكننا ان نؤكد ما ذكره الدكتور بدوي بما قاله نيكلسون وبما قاله ماسينيون أو ما انتهوا إليه في موضوع نشأة

التصوف، وإليك رأي نيكلسون الذي قال فيه: «وقد عولجت مسألة نشأة التصوف معالجة خاطئة إلى عهد قريب جداً، فقد ذهب كثير من الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً يرجعها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندية أو الفلسفة الافلاطونية الحديثة أو بوضع فروض أكثر ما يقال فيها أنها فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة بأكملها...» وانتي أرى الآن اننا بدلاً من ان نضيع الوقت عبئاً في البحث عن مصدر واحد للتصوف، يجدر بنا ان ندرس العوامل المختلفة التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي»<sup>٤</sup> أما رأي ماسينيون فهو يقول: «ان في القرآن البذور الحقيقة للتصوف عامّة. وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبى»<sup>٥</sup> و «ان مصادر المصطلحات الصوفية أربعة:

الأول: القرآن وهو أهمها.

الثاني: العلوم العربية الإسلامية، كالحديث والفقه والنحو وغيرها.

الثالث: مصطلحات المتكلمين الأوائل.

الرابع: اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى»<sup>٦</sup> ويدّعى إلى مثل هذا الرأي ارثر ارييري<sup>٧</sup>.

ثم بعد ذلك يوجز بدوي رأيه في نشأة التصوف بهذا المنطوق المؤلف من أربع نقاط:

١ - ان التصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية وهكذا تكون نشأته إسلامية خالصة ومن داخل الإسلام نفسه.

٢ - انه مع تطور التصوف والاتصال بالأفكار الأجنبية أضيفت إلى

التصوف الأول قسمات من أصول أجنبية كانت بمثابة زخارف وتنويهات.  
٣ - وانه إلى جانب الأصول الإسلامية العقائدية (القرآن والحديث) أثر  
في إيجاد التزععات الصوفية عوامل اجتماعية وفردية، من أزمات سياسية أو  
أزمات نفسية.

٤ - ان أبرز هذه السمات الأجنبية الأصل هي تلك المستمدة من التراث  
الفلسفي اليوناني، ومعظمها مصطلحات، ثم الرهبانية المسيحية وهي مجرد  
عادات في التقوى، أما النظائر الإيرانية فلا تزال بمعزل عن كل دليل، أما  
النظائر الهندية التي قال بها البيروني ودارا شكوه فلا تتجاوز نطاق المشابه  
العامة وليس ثمة دلائل تأثير وتأثير فيما يتعلق بها<sup>٦</sup>.

رأي زكي مبارك:

لا يتوقف الدكتور زكي مبارك طويلاً عند النشأة التاريخية للتصوف  
الإسلامي، وهو يركز على العامل النفسي في التدين والتصوف على حد  
سواء، إلا أن لديه نظرة جديرة بالاهتمام، ويلخصها قول الدكتور زكي  
مبارك وهي: ((ان التصوف لون من الذوق عرفه العرب قبل الإسلام  
بأجيال طوال. ومن خطأ الرأي ان يقال انه كان معدوماً فخلقه النزعات  
الإسلامية))<sup>٧</sup> ذلك لأن «العرب أمة عريقة في التدين، والتدين في ذاته  
تصوف»<sup>٨</sup> بمعنى ان التصوف والتدين متطابقان عند الدكتور مبارك، وحقاً  
قد عرف العرب النزعة الروحية ومنهم من اعتزل عبادة الأوثان في وقت  
مبكر قبلبعثة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ويقول زكي مبارك: ان  
أقرب ((الأثار الصوفية إلى أذهان الناس هو القرآن، ذلك الكتاب الذي  
أطال القول في وصف الدنيا وذمها وثلبها وتحقيرها، وقضى بأنها لهو  
ولعب، وأنها في نضارتها ليست إلا متعة الغرور))<sup>٩</sup> وحقاً ان الكتاب العزيز  
هو أساس التصوف الإسلامي ففيه من النزعة الروحية والزهدية ما يؤسس

منطلقاً لتصوف بعض المسلمين على نقىض ما ذهب إليه المستشرقون بحق الكتاب العزيز مثل قول نيكلسون: ان «القرآن في جملته... لا يصلح ان يتخذ أساساً لأي مذهب صوفي»<sup>٧٢</sup> وهي نظرة عامة عند المستشرقين الذين أنكروا على الإسلام ما فيه من نزعة روحية. ولقرب بعض آراء د. إبراهيم بسيوني من آراء الدكتور زكي مبارك سأقدم رأي إبراهيم بسيوني في نشأة التصوف على غيره.

#### رأي إبراهيم بسيوني:

يشارك بسيوني الدكتور مبارك نظرته إلى إرجاع النزعة الروحية إلى عصر ما قبل الإسلام ويدرك الحنفاء الذين اعززوا الوثنية، يقول بسيوني: «بدأ الحنفاء - حين عزفوا عن عبادة الأوثان - يفترون عن دين فطري يروي ظمأهم ويرتفع بالإنسان عن مستوى الأسفاف... فممن مال عن الوثنية (ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو وعبد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وقس بن ساعدة وأمية بن أبي الصلت وأبو قيس صرمة بن أنس وخالد بن سنان)»<sup>٧٣</sup> بمعنى ان بداية التصوف تيقظ عربي فطري قد ظهر عند الحنفاء وظهر أيضاً في الشعر الجاهلي<sup>٧٤</sup>.

ويرى د. بسيوني: ««كفاية الإسلام في توفير العناصر الجوهرية لنشوء التصوف»<sup>٧٥</sup> ويقرر: ان «في الإمكان استبعاد كل المؤثرات الأجنبية لكي يصل التصوف إلى ما وصل إليه في القرن الثالث معتمداً على قوى الدفع الإسلامي خلال العصور وعلى عوامل داخلية في بيئة المسلمين»<sup>٧٦</sup>.

#### رأي كامل الشيباني:

تناول هذه النظرية في جزئها الأول (=الصلة بين التصوف والتشيع): «دور التشيع في القرون الثلاثة الأولى في إمداد التصوف بسماته التفصيلية

في الولاية والسمو الروحي»<sup>٧</sup>، ويتناول الجزء الثاني من هذه النظرية: «دور التصوف - بعد نضجه واستقلاله - في رد هذا الدين إلى التشيع»<sup>٨</sup> ويعتمد الدكتور كامل مصطفى الشيبى منهج المقارنة بين أقوال المتتصوفة وآرائهم ومثلهم وبين أقوال الأئمة من آل البيت كما رویت في التشيع المعتمد، ويدرك ما ظهر في التشيع المعتمد والغالى من آراء تسربت إلى المتتصوفة، وان التشيع هو مصدر الزهد والتصوف في قرون الثلاثة الأولى. ويحرص الشيبى على سيل المثال ان يبين ((ما كان من اتصال بين الزهاد في الكوفة وحتى البصرة وخراسان ومصر وبين التشيع من وشائج))<sup>٩</sup>. وان ((في صلب التصوف وعلاقته بالتشيع))<sup>١٠</sup> ان ((وصل المتتصوفة أئمة الشيعة بعشريتهم وجعلهم من مؤسسي طريقتهم))<sup>١١</sup> ولا غرابة حين نجد (الإمام علي) - (عليه السلام) - خاتم سلسلة جميع الصوفية، والحقيقة ان هذه النظرية قد استغرقت مجلدين وناقشت بالتفصيل علاقة أقوال وآراء كل زاهد وصوفي بالتشيع المعتمد والغالى. ويقرر الدكتور الشيبى: ((ان التشيع أخذ يدب إلى التصوف أملأً في استغلال مكانته وتطوريه لأغراضه، وهكذا أخذ التشيع يسير في موازاة التصوف بتبني الزهد الشديد والظهور في لباس الصوف الذي يعبر عنه. وكان التصوف يسير في موازاة التشيع أيضاً من حيث الأصول والجذور وتفاصيل الروحانيات وأوصاف الإمامة والصلة بين الشيخ والمريد وغير ذلك))<sup>١٢</sup>.

وتجذور هذه النظرية تعود إلى ابن خلدون الذي توقف عندها في كتابه (المقدمة) كما سنرى في الفصل الثالث.

**رأي محمد مصطفى حلمي:**

يناقش الدكتور حلمي بدءاً نظرية المؤثرات الأجنبية ليقرر منطوق نظريته فيستعرض آراء القائلين بالمصدر الهندي للتصوف الإسلامي قائلاً

في تعليقه على هذه الآراء: «ولكن ليس من بينها على أي حال ما يقوم دليلاً قاطعاً على أن نشأة التصوف الإسلامي، فضلاً عن نشأة الزهد، ترجع أحدهما أو كلتاهم إلى مصدر هندي»<sup>٨٣</sup>. ويذهب إلى أن ليس من شأن التقارب بين بعض التعاليم النظرية في التصوف الإسلامي وبين ما يمكن ان يعد نظيرأ لها أو شبيهأ في بعض المذاهب البرهنية والبودية وليس من شأن هذا التقارب ان ينفي ان نشأة الحياة الروحية في الإسلام كانت إسلامية، وان مصدر الزهد الذي جنح إليه الزهاد الأولون هو حياة النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم)، كما ان منبع المصطلحات الصوفية التي أقيمت على أساس من الذوق والوجود هو الكتاب والسنة<sup>٨٤</sup>.

أما رأي القائلين بالمصدر الفارسي للتتصوف الإسلامي من المستشرقين. فيقول د. محمد مصطفى حلمي عنه: «أما أن التصوف الإسلامي مستمد من مصدر فارسي لأن فريقاً كبيراً من شيوخ الصوفية كان من الفرس، فذلك ما لا نستطيع ان نقر عليه القائلين به: صحيح انه كان من صوفية الفرس من ترك أثراً لا يمحى في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفة عامة. وفي تطور التتصوف واستحالته إلى علم بصفة خاصة. ومن هؤلاء معروف الكرخي المتوفي سنة ٢٦١ أو ٢٠١ هـ وأبو يزيد البسطامي المتوفي سنة ٢٦١ هـ. ولكن ليس أقل من هذا صحة ان ازدهار الحياة الروحية الإسلامية. واصطباغ التتصوف فيها بالصبغة العلمية، لم يكن أثراً من آثار صوفية الفرس وحدهم، وإنما هو كذلك ثمرة يانعة من ثمرات هذه الجهود الرائعة التي بذلها كثير من صوفية العراق ومصر والشام؛ فقد كان أبو سليمان الداراني المتوفي سنة ٢١٥ هـ صوفياً عرياً عراقياً من واسط...؛ وكان ذو النون المصري المتوفي سنة ٢٤٥ هـ صوفياً مصرياً»<sup>٨٥</sup>. وفي ردء على القائلين بالمصدر اليوناني للتتصوف الإسلامي قائلاً: «ان ما ظهر من هذه المذاهب -

الصوفية - في العهود الأولى للحياة الروحية الإسلامية حين كان الزهد والتلشف طابعاً لها، وما ظهر منها في الوقت الذي بدأ فيه التصوف يأخذ شكلاً علمياً إلى جانب صبغته العملية، يدل دلالة واضحة على أن الصوفية المتقدمين، والزهاد الأولين، لم يكونوا قد وقفوا بعد على الآثار الفلسفية اليونانية»<sup>٨٦</sup>. وكذلك يرفض الدكتور حلمي آراء القائلين بالمصدر المسيحي للتتصوفة الإسلامية<sup>٨٧</sup>. ويقرر حلمي كيف ان القرآن كان مصدراً للتتصوفة الإسلامية ويرى ان: «أول من قال بأن مصدر الحياة الروحية إسلامي هم الصوفية أنفسهم، سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكتاب الطبقات، وقد ذهب فريق من المسلمين الذين ليسوا بتصوفية، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية ويعطّفون عليهم كثيراً أو قليلاً»<sup>٨٨</sup> ويؤيدون مذهبهم بآيات من القرآن الكريم ومنها قوله تعالى: «فَإِنَّمَا تُوَلُّوا فَشَّمَ وَجْهَ اللَّهِ» (البقرة: من الآية ١١٥)، ويفصل الدكتور حلمي في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي يراها الأساس الذي قام عليه التتصوف<sup>٨٩</sup>. ويسأله د. حلمي بعد استعراضه لنظريات المصدر الأجنبي للتتصوف قائلاً: «يبقى بعد هذا ان نتساءل قائلين: ألا يصح ان يكون التتصوف في أول نشأته نتاجاً تلقائياً مستقلأً عن كل العوامل الدينية والفلسفية الأجنبية؟ والحق ان قوله كهذا لا يبعد ان يكون صحيحاً وملائماً لطبيعة الأشياء إلى حد ما، ان لم يكن كذلك إلى حد بعيد: فالنفس الإنسانية هي هي بعينها في كل أفراد الإنسان. وهي هي التي إذا خضعت في هذا أو ذاك لألوان بعينها من المجاهدات والرياضات، وصلت في هذا الإنسان أو ذاك إلى درجة واحدة من الصفاء الروحي والنقاء القلبي»<sup>٩٠</sup>، ويستطرد: «ان التتصوف من حيث هو رياضة للنفس الإنسانية التي هي حظ مشترك بين أفراد الإنسان جميراً، يصح ان ينتهي عند المعتقدين لدين من الأديان إلى عين النتائج التي ينتهي

إليها عند المعتقدين لدين آخر من هذه الأديان»<sup>٩</sup> بمعنى ان التصوف ظاهرة إنسانية عرفتها الأديان ولكنه يأخذ خصائصه المميزة له من الدين الذي يصدر عنه.

### رأي عرفان عبد الحميد فتاح:

يقسم الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح المستشرقين إلى فتلين فـ «هناك فئة من أكابر المستشرقين أمثال وينفيلد وجوزيف فون هامر، وثولك وفون كريمر وكارل هينرخ، وهانز هينريخ شيدر، وكولدتسيهر، ونيكلسون (في أبحاثه الأولى) ربط الحركة - الزهد والتصوف - بتأثيرات أجنبية: مسيحية وهندية وفارسية ويونانية. فيرى بعضهم ان الزهد في الإسلام تقليد لرهبنة النساك من النصارى»<sup>١٠</sup>، «وفئة ثانية من الباحثين قاوموا القول بالتأثيرات الأجنبية كعوامل منشأة للزهد، فأبانوا عن الدافع الإسلامي الأصيل لحركة الزهد باستقلال عن المؤثرات الأجنبية، ومن ذهب إلى هذا الرأي الباحثة الحجة (لويس ماسينيون) وأيده آخرون من أمثال ماكدونالد ومرغليوث كذلك انتهى الأستاذ نيكلسون في دراسته المتأخرة، وإلى هذا الرأي يذهب معظم الباحثين العرب من المعاصرين وعليه اجتمعت كلمة شيوخ الصوفية أنفسهم ممن ربطوا سلوكهم ورياضاتهم ومجاهداتهم جملة وتفصيلاً بمصدري الإسلام: القرآن الكريم وسنة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)»<sup>١١</sup> ويرد د. عرفان عبد الحميد فتاح على نظرية المؤثرات الأجنبية عند المستشرقين بأن «جملة هذه النظريات بعيدة في الصدور عن حقيقة موضوعية، بقدر ما هي تفسيرات جزئية تنظر إلى مجلل الحركة الروحية في الإسلام من خلال ربطها بجهة دون أخرى أو بعامل واحد فحسب من غير اهتمام بالدافع الذاتية للحركة والمتمثلة في الحوادث والواقع التاريخية التي تعاقبت على المجتمع

الإسلامي نتيجة تطوره الذاتي... فضلاً عن ذلك فإن هذه النظريات كانت نتيجة حتمية تولدت عن الموقف العام للمستشرقين القدامى ممن انطلقاوا في تقييمهم للتراث العربي الإسلامي عموماً في نقطة بداء خاطئة تتنكب أصلاً الموضوعية وتقوم على التنكر التام لماضي هذه الأمة والاستخفاف بمقوماتها الحضارية، ومنجزاتها الفكرية، وذلك بسبب سيطرة نظرية رينان على مجمل دراساتهم، تلك النظرية التي سيطرت على حقل الدراسات الشرقية ردحاً من الزمن والتي اتهمت العنصر العربي بالقصور الذاتي الموروث المتأصل بالفطرة والغريزة في العربي، مما يحول بينه وبين الإنتاج الأصيل»<sup>٩</sup> ويعرف الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح الزهد بأنه مظهر اجتماعي وسياسي ونفسي ظهر في جو العراق بادئ ذي بدء وتبلور في الكوفة والبصرة<sup>١٠</sup>، بعد ذلك يطرح الدكتور عرفان جملة آراء في نشأة الزهد والتصرف ويرجعه إلى ثلاثة عوامل:

### **العامل الأول:**

(الثورات والفتن والحروب الداخلية التي قامت خلال العقود الأولى من تاريخ الإسلام، كحركة الفتنة الكبرى، التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان وما تلاها من حروب العمل وصفين والتهروان، ثم مأساة كربلاء التي انتهت باستشهاد الحسين بن علي (عليه السلام) كل ذلك أثر في صفوة من وجوه الصحابة والتابعين ودفعهم إلى الاعتزal السياسي والرغبة عن الدنيا والانقطاع عن زخرفها والخلود إلى حياة التسك و الزهد والعيادة»<sup>٤١</sup>.

## **العامل الثاني:**

((الاتجاه الروحي والتفسير الذوقى للنصوص الدينية، ليس وقفاً على

دين دون دين فكما ان النزعة العقلية لم يخل منها دين من الأديان، فكذا محاولة فهم الدين ونصوله من خلال التفسيرات الروحية مما عمت الأديان، ففي كل دين صوفية مالوا إلى فهم النصوص الدينية في صور من التأويلات الرمزية التي تعتمد على المعرفة الذوقية التي تتأتى بضرب من الاتصال والمشاهدة»<sup>٩٧</sup>.

### العامل الثالث:

يتمثل هذا العامل بأثر الثقافات الأجنبية على التصوف والذي يتبدى في:

- أ - التأويل الرمزي الإشاري للقرآن الكريم.
- ب - إسقاط التكاليف واستحلال المحرمات.
- ج - القول بوحدة الأديان.
- د - توادر النبوة.

ويحصر د. عرفان أثر الثقافات الأجنبية في محبي التصوف الفلسفى<sup>٩٨</sup> وبالنقطتين المبينة أعلاه.

### رأي محمد كمال إبراهيم جعفر:

لا يتناول نشأة التصوف تاريخياً بتفصيل ولا حتى نظريات المستشرقين، إلا ان في طيات معالجته النظرية لموضوعات وأسس التصوف يتطرق إلى نشأة التصوف وإلى آراء المستشرقين الذين أرجعوا التصوف إلى مؤثرات أجنبية: انه في سياق كلام له عن إرجاع التصوف إلى مؤثرات أجنبية يعطي جعفر هذه الملاحظة المنهجية النقدية قائلاً: «إننا نرى إننا لو صدقنا كل الآراء الخاصة بوجود آثار أجنبية في كل ناحية من نواحي التصوف، لخر جنا بهذه النتيجة المضحكة والمزرية معاً، وهي أن التصوف الإسلامي قصاصات متقطنة من كافة الأرجاء والأنهاء والأديان، تم لصقها وإظهارها

ككل متوحد بمعجزة خارقة . وهذا كلام لا يقوله عاقل»<sup>١٠٣</sup>. وله تعليق نافع آخر، يقول جعفر : «إذا حدثنا التاريخ عن لقاءات بين بعض الزهاد المسلمين وبعض زهاد الملل الأخرى كال المسيحية والبودية... ورأينا فعلاً وجود بعض مظاهر تتشابه لدى صوفية الإسلام ولدى هؤلاء الأجانب، فالواجب علينا ان نفرق بين الشكل الصوري المأثور وبين الجوهر المستور، ولننظر فيما إذا كان من الممكن ان يكون هذا الصوفي قد اعتمد في تجربته على نص قرآنی، وهل اعتماده عليه يبدو متتكلفاً مفتعلاً أم انه طبيعي. ثم نبحث أيضاً فيما إذا كان هذا الصوفي قد اقتبس بعض الأقوال الأجنبية للاستئناس للرأي الإسلامي لتأسيس رأي أجنبي في الإسلام»<sup>١٠٤</sup>. وأخيراً يقرر رأيه في نشأة التصوف قائلاً: «وخللاصة ما يجب ان يقال ان الزهد له صور متعددة بعضها متطرف وبعضها معتدل ولكن أساسه وجوبه قرآنی إسلامی، وفي الواقع لم نجد ديناً واحداً يغفل ذكر تفاهة المادة من حيث اعتماد الإنسان الكلي عليها»<sup>١٠٥</sup>.

#### رأي محمد جلال شرف:

يرجع شرف الحياة الروحية في الإسلام ومظاهرها التصوف إلى الحياة الروحية الخالصة إلى حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) قبل البعثة ونزول الوحي والتي تمثلت بالخلوة بغار حراء<sup>١٠٦</sup>، وكذلك وجد الزهد ووجدت الحياة الروحية عند مجموعة من الصحابة وعلى رأسهم الخلفاء الراشدين<sup>١٠٧</sup>.

#### رأي محمود عبد القادر:

تقوم آراء الدكتور محمود عبد القادر على تقسيم المستشرقين إلى ثلاثة مدارس والتصوف إلى ثلاثة أنواع ويقرر لكل نوع مبدأه وما له

ولنقرأ ما يقوله: لقد اختلفت مناهج البحث في التصوف الإسلامي عند المستشرقين في ثلاثة مدارس غربية عن بيئتنا:

#### اما المدرسة الأولى:

فهي المدرسة الانجليزية ويتزعمها نيكلسون. وقد حاولت فهم التصوف من كتب التصوف القديمة ونشرها بلغتها الفارسية أو العربية. وقد شرحت هذه المدرسة النظريات الفلسفية لدى الصوفية في الإسلام في ضوء الرهبانية النصرانية، وبمقاييس رياضات الهند في الهند مستعمرتهم القديمة، وان صدقت في ان التصوف تطور لحركة الزهد في الإسلام .

#### اما المدرسة الثانية:

فهي المدرسة الألمانية، ويتزعمها جولدتسهير وفلهوزن. وهي تحاول الكشف عن مصدر التصوف في تاريخ الفكر الإسلامي، وحصر ما دخل فيه من مؤثرات بسبب اتصال العرب بوثنيات الهند وفارس، ثم باليهود والنصارى.

#### واما المدرسة الثالثة:

فهي المدرسة الفرنسية - يتزعمها ماسينيون، وهي أوسع المدارس الأجنبية دراسة لأنها تدرس حركة الاستشراق عامّة، كما تدرس موضوعات الملل والنحل والكلام والتصوف. وتخلص إلى نتيجة مهمة هي ان التصوف الإسلامي كالتصوف المسيحي طور ضروري يلي المرحلة العملية للدين، في الوقت الذي ترى في تعميم واضح ان التصوف الإسلامي جاء من التصوف المسيحي <sup>١٠٠</sup>. والحقيقة انه قد مر بنا ان ماسينيون قد أرجع التصوف الإسلامي إلى القرآن الكريم وإلى العلوم

العربية الإسلامية التي أنشأ التصوف منها ومن القرآن الكريم قبلها جهازه الاصطلاحي الفني؛ لكنه تمسك بالقاسم المشترك بين المسيحية والإسلام من خلال موضوع (الحب) أو العشق الإلهي. أما أنواع التصوف عند عبد القادر فهي:

- ١ - التصوف السلفي فقد بدأ في الواقع من المدرسة الكلامية لدى مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ / ٧٧٧ م) ومدرسته التي تلمنذ عليها الكرامية، وكان لها اتجاه آخر متوقف يبدأ من الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ / ٧٩٥ م) ثم الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) حتى يصل إلى غايته مع مفسف التصوف السلفي الإمام الهرمي الانصاري (ت ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م).
- ٢ - التصوف السنوي فقد رادته في بداياته مدرسة آل البيت حتى تبلور في مرحلته الأولى مع المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) وتبلور في مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد (ت ٢٩٧ هـ / ٩٠٩ م) ثم وصل إلى غايته الأخيرة لدى الغزالى (ت ١١١١ هـ / ٥٠٥ م) ومدرسته الممتدة عبر المدرسة الشاذلية وفروعها.
- ٣ - وأما التصوف الفلسفى الخارج عن الروح الإسلامي - كما أكدنا من قبل أن هذا التصنيف للتصوف الفلسفى وعزله عن التصوف البحث المعتدل هو تصنيف خلدوني - فقد رادته تيارات سلفية وشيعية غالبة، وأمشاج غنوصية شرقية وغربية، وأشهر أعلامه البسطامى (ت ٢٦١ هـ / ٨٧٤ م) في القرن الثالث والحلاج... (ت ٣٠٩ هـ / ٩٢١ م) والنفرى (ت ٣٥١ هـ / ٩٦٢ م) في منتصف القرن الرابع، وفي مدرسة أهل الملامة منذ منتصف القرن الثالث حتى نهايات القرن الرابع (٢٥٠ هـ / ٣٧٠ م - ٩٨٠ م) وفي مدرسة الفارابي الصوفية ما بين القرن الرابع والسادس (٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م - ١١٩٨ هـ / ٥٨٧ م) والسهوردي مع المدرسة الاشراقية (ت ١١٩١ هـ / ٥٨٧ م) في

القرن السادس ثم مدرسة ابن عربي (ت ١٢٤٠هـ / ١٢٣٨م) التي امتدت عبر القرن السادس والسابع للهجرة. وقد امتدت المدرسة غير السنوية في مدارس ما بعد الحلاج والشهوردي - المقتول - إلى فرعين فرع في المغرب الاندلسي مع ابن سبعين (ت ١٢٧٠هـ / ١٢٦٩م) وفرع في المشرق مع ابن الفارض (ت ١٢٣٤هـ / ١٢٣٢م) على أساس من فلسفة ابن عربي التي كان آخر رجالها عبد الكريم الجيلي (ت ١٤٠٢هـ / ٨٠٥م) - الذي ينسب للشيخ عبد القادر الجيلي (ت ١١٦٦هـ / ٥٦١م)، وقد أكدت في دراستي - يقول د. عبد القادر محمود - أن المدرسة السنوية كانت دائمًا رد فعل للتطرف في المدرسة غير السنوية عبر هذه القرون التسعة فكان الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨هـ / ٧٦٥م) مثلاً أول جامع لما كاد يتفرق من أمر المسلمين وكان بهذا رائداً للسنة والشيعة معاً على أساس العلم والدين، وكان المحاسبي مثلاً رد فعل لبذور مدرسة البسطامي والغلو السلفي والشيعي. وكان الإمام الغزالى رد فعل على الحلاج<sup>١٠٠</sup>.

#### خلاصة القول:

ان التصوف الفلسفى قد جمع فيه آراء ونظريات لم تصدر عن الإسلام<sup>١٠١</sup>  
وانه موضع التأثيرات الأجنبية.

#### رأى أحمد توفيق عياد:

ينتقد د. أحمد توفيق عياد نظريات المؤثرات الأجنبية ولاسيما النظرية التي تقول ان التصوف الإسلامي رد فعل آری على دين سامي فرض عليه، بقوله: «إذا كانت هناك مسحة من التشابه والأثر بين (في DANIA) الهند وصوفية الإسلام فأمر كهذا يتعدى بيانه إلا في طور من أطوار التصوف ظهر بعد القرن الثاني للهجرة تقريباً»<sup>١٠٢</sup>، وليس هذا فقط، يتساءل عياد قائلاً: «وإذا

كانت الصوفية نتيجة لهذه الظاهرة في رد الفعل الآري فما بالنا نجد كبار زعماء الصوفية الإسلامية وأئمتها من الجنس السامي كابن عربي وابن الفارض والشاذلي والرفاعي وأحمد البدوي وأبو العباس المرسي وابن عطاء وغيرهم<sup>١٠٨</sup>. وفي معرض رده على النظرية التي ترى ان الأفلاطونية المحدثة مصدر للتصوف، يقول عياد: «الصوفية الإسلامية كانت سابقة العهد في نشوئها... لدخول هذه التعاليم - يقصد الأفلاطونية المحدثة - في الثقافة الإسلامية - فضلاً عن ان التصوف الإسلامي لا يقوم إلا على منطق الدين، ومنطق العقل يؤيده ويثبته»<sup>١٠٩</sup> في حين ان الفلسفة الأفلاطونية المحدثة كأي فلسفة تقوم على منطق العقل وحده. وفي رده على القائلين بالمصدر النصراني للتصوف الإسلامي يقول د. أحمد توفيق عياد: «غاب عن أنظار هؤلاء، ان الإسلام اعترف بوحدة الأديان السماوية جميعها (شرع لكم من الدين ما وصي به نوحًا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) (الشوري: من الآية ١٣)»<sup>١١٠</sup>. ثم هو يعتمد بعد نقه للاستشراق الرأي القائل بالمصدر الإسلامي للتصوف الإسلامي وهي النظرية التي «ترجع التصوف إلى الأصول الإسلامية البحتة، بل إلى القرآن والسنة، فالمتصوفة يرجعون تعاليهم إلى القرآن والسنة، وأحكامهم جميعاً قائمة على أساس الشريعة»<sup>١١١</sup>.

**رأي عبد القادر موسى:**

يذكر د. عبد القادر موسى عوامل ستة براها وراء نشأة حركة الزهد التي صارت أساس للتصوف هي:

**أولاً: تعاليم الدين الإسلامي:**

وتشتمل بالقرآن الكريم والحديث الشريف «القد حمل الإسلام في

طياته معاني الزهد المبثوثة في القرآن الكريم وفي سنة نبيه الأمين»<sup>١٣</sup>، «ومهما يكن من أمر فالقرآن الكريم قد ساعد على إنشاش التيقظ الصوفي لدى صفة المؤمنين»<sup>١٤</sup> ويستطرد عبد القادر موسى قائلاً: «لقد كان القرآن المعين الذي نهل منه الزهاد أساس حركتهم»<sup>١٥</sup>.

#### ثانياً: العامل السياسي:

ويرجع هذا العامل إلى ما شهدته «القرن الإسلامي الأول - من - حوادث إسلامية خطيرة كانت بدايتها الفتنة التي أودت بحياة الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت ٣٥هـ/٦٥٥م) ثم حروب الإمام علي (عليه السلام) (ت ٤٠هـ/٦٦٠م) مع مخالفيه ومعارضي خلافته الشرعية وكان لانتقال الملك والسيادة إلىبني أمية وما نشأ بعد ذلك من معارضة لسياساتها وما اتخذته الدولة الجديدة من تدابير اتسمت بالعنف والشدة في معاملة الخارجين على سلطانها والمتمردين عليها أثر بالغ في ظهور تيار يرى السلامة في العزلة والانكفاء على الذات، وفي انقطاع فئات من المسلمين عن الحياة الدنيوية واستسلامهم لحياة روحية خالصة اتسمت بالزهد وإنكار المتع والملذات»<sup>١٦</sup>.

#### ثالثاً: العامل النفسي:

لو «عدنا إلى بدايات نشوء حركة الزهد - لـ لا حظنا ان العامل السياسي قد أدى دوراً مهماً في خلق الظروف النفسية وحالات الصراع العقلية والانفعالات السلبية التي شجعت على العزلة والانكفاء على الذات. فالثورات والفتن واستشهاد أئمة من آل البيت الواحد تلو الآخر ولد في نفسية الصفة المختارة من المؤمنين سلسلة من الاحباطات»<sup>١٧</sup> وردود الأفعال التي دفعت بهم إلى العزلة، والاعتكاف.

**رابعاً: المبالغة في الشعور بالخطيئة (الشعور بالذنب وتأنيب الضمير):**

«كان لحركة المجتمع العربي الإسلامي وما أفرزتها من أحداث تمثلت في الفتنة والحروب الداخلية، واختلاف المسلمين في تحديد مسؤولية القائمين على السلطة، وتباین الاجتهادات في الحكم على مرتكبي الكبائر، وتنامي الشعور بالخطيئة جراء ذلك عند كثير من ذوي الإحساس الروحي المرهف، أثره في انقطاع هؤلاء عن المجتمع ومشكلاته وقضاياهم فصاروا يرون النجاة في الاستغفار والتوبة والتشدد في محاسبة النفس»<sup>١١٧</sup> واللجوء إلى المساجد والمقابر والبراري.

**خامساً: مشاهد الحساب في اليوم الآخر:**

«إن وصف القرآن لمشاهد العذاب في يوم القيمة أدخل الفزع في قلوب المؤمنين من ذوي الإحساس المرهف ودفع بهم إلى الإسراف والغلو في العبادات. وكان هذا الوصف باعثاً عند كثيرين على هجر الدنيا»<sup>١١٨</sup> والسياحة في القفار.

**سادساً: معارضه النزعة المادية + إنكار الاستغراق في ملذات الحياة:**

«كان المسلمون الأوائل يحيون حياة بسيطة تخلو من مظاهر الترف والإسراف في متاع الحياة المادية، إلا أن اتساع الرقعة الإسلامية نتيجة الفتوحات الإسلامية والاختلاط بالأمم الأخرى، وما لزم عن الفتوح من غنى ورفاه مادي»<sup>١١٩</sup> ويظهر «أن حركة الزهد في طرف منها نشأت نتيجة لموقف معين من حياة جديدة طارئة على المجتمع الإسلامي، هذه الحياة التي تفشي فيها اللهو والرفاهة ظهر الزهاد بما يحملونه من المثل الإسلامية كموقف مستنكر ومعارض للاتجاه العادي الجديد، وهكذا فإن حركة الزهد في إحدى صورها، كانت تمثل محاربة لهذا الاتجاه بإشاعة

روح التقشف، والدعوة إلى حياة البساطة»<sup>١٢</sup> «والآن إلى القسم الثاني من الباحثين العرب:

## ٢— آراء القائلين بتنوع مصادر نشأة التصوف الإسلامي:

ليس لدينا من القائلين بتنوع مصادر نشأة التصوف الإسلامي سوى الدكتور أبو العلا عفيفي وذلك بحدود إمكاناتنا في البحث، والدكتور عفيفي لم يغترب عن الثقافة العربية الإسلامية لأنه أعطى الأولوية للعوامل العربية الإسلامية ولكنها يضيف مصادرًا أجنبية، علمًا أن دراسة الدكتور عفيفي هي من الدراسات المبكرة فقد كان يومها لنظريات المستشرقين تقللها في الوسط الأكاديمي.

### رأي أبي العلا عفيفي:

يجتمع عفيفي بين الأصول الإسلامية لنشأة التصوف وآراء المستشرقين، وبذلك يكون رأي عفيفي مزيجًا نظرياً تدخل فيه آراء المستشرقين، وإن كان قد قدم المصادر الإسلامية كما سنرى وجعل لها الأولوية، إلا أنه أعطى للأفلاطونية المحدثة وللرهبة المسيحية دوراً في نشأة التصوف وهذا ما سنتقف عليه من خلال استعراض آراء د. عفيفي في نشأة التصوف والخلاصة أن غالبية المستشرقين قد أرجعوا التصوف إلى مؤثرات أجنبية منها المصدر اليوناني ممثلاً في الأفلاطونية المحدثة والمصدر المسيحي وتأثير الرهبان المسيحيين والمصدر الفارسي في أساس من عدم التصوف رد فعل العقلية الآرية ضد الدين السامي الذي فرض عليها في ظن المستشرقين والمصدر الهندي مستبعدين صدور الزهد والتتصوف عن الدين الإسلامي نفسه. بعدها يخلص عفيفي من جميع هذه الآراء إلى القول: «إن التصوف وليد تاريخ الإسلام الديني والعقلي»<sup>١٣</sup> و

«إن تاريخ التصوف في الإسلام جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه ومظاهر من مظاهر هذا الدين... وليس شيئاً اجتلب من الخارج دون أن تكون له - صلة - بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه»<sup>١٢٢</sup>.

وفي موضوع العوامل التي ساعدت على نشأة الزهد في الإسلام: يبدأ الدكتور عفيفي بتعريف الزهد، فيقول: «الزهد هو الناحية العملية من التصوف، وهو أسلوب من الحياة يعياه المؤمن، و موقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ولذتها، ومن النفس ومطامعها: وأخذ الإنسان نفسه بأنواع الرياضيات والمجاهدات الروحية والبدنية، وهو بهذا المعنى إسلامي حث عليه الدين وأخذ به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وكثير من أصحابه الذين نعد من أبرزهم أبا ذر الغفارى وحديفة بن اليمان... والبراء بن مالك»<sup>١٢٣</sup>. ثم بعد تعريف الزهد يذكر د. عفيفي العوامل التي ساعدت على نشأة الزهد فيرى العوامل الآتية:

### العامل الأول:

«الإسلام نفسه كان العامل الأول والأهم في نشأة حركة الزهد بين المسلمين. أما ما طرأ على الزهد بعد ذلك من تعقيدات وما دخل فيه من نظم وقواعد، وما ظهر فيه من طقوس فمرده إلى عوامل أخرى وربما كان من أبرزها الرهبنة المسيحية»<sup>١٢٤</sup>.

### العامل الثاني:

«في نشأة حركة الزهد في الإسلام هو ثورة المسلمين الروحية ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم. وذلك أن المسلمين عندما اتسعت فتوحاتهم وكثرت غنائمهم أقبل الكثيرون منهم على الدنيا وجنحوا إليها، وشجعواهم على ذلك الشراء المفاجئ الذي أصابوه وكانت نتيجة ذلك أن قامت في

نفوس أتقيائهم ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على إيمان غض  
قوى، ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها»<sup>١٢٥</sup>.

### العامل الثالث:

«كان للرهبان المسيحيين - لا للدين المسيحي من حيث هو دين - أثر  
غير قليل في بعض الوثنيين من العرب في الجاهلية... هؤلاء الرهبان هم  
الذين بذروا بذور الزهد في الجزيرة العربية قبلبعثة... وقد استمر تأثير  
الرهبان المسيحيين في زهاد المسلمين بعد ظهور الإسلام»<sup>١٢٦</sup>.

### العامل الرابع:

الثورة ضد الفقه والكلام: يرجع هذا العامل إلى ظروف إسلامية بحثة  
شأنها في ذلك شأن العامل الأول والثاني «وذلك أن أتقياء المسلمين لم  
يجدوا في فهم الفقهاء والمتكلمين للإسلام ما يشبع عاطفتهم فلجأوا إلى  
التصوف لأشباع هذه العاطفة»<sup>١٢٧</sup> بعدها يقرر عفيفي: انه «كان من الطبيعي  
أن تتعدد العوامل والمصادر من إسلامية وغير إسلامية في نشأة هذه الألوان  
المختلفة من التصوف وتطورها... وكان من الطبيعي أيضاً أن يعالج  
الباحثون التصوف على أساس أنه نتاج إسلامي أولاً، وعلى أنه متأثر  
بمؤثرات خارجة عن الإسلام ثانياً»<sup>١٢٨</sup>. وهكذا يتبيّن لنا أن رأي د. عفيفي  
هو مزيج من الرؤية العربية الإسلامية والاستشراف لأنّه يبقى دوراً  
للمؤثرات الأجنبية مثل الرهبنة المسيحية والتصوف الهندي والفلسفية  
المحدثة إلا أنه يقدم العامل الإسلامي في تعاليم الإسلام وفي المجتمع  
العربي الإسلامي، على بقية العوامل ثم يعرج بعد ذلك د. عفيفي إلى طرح  
رأيه في مصادر التصوف الإسلامي بعد أن تناول عوامل نشأة الزهد، وإليك  
المصادر التي أنشأت التصوف بحسب ما رأها عفيفي:

### **المصدر الأول: القرآن والحديث:**

«نعود مرة أخرى فنذكر القرآن والحديث كمصدر أول من مصادر التصوف الفلسفى كما ذكرناهما في مصادر الزهد فقد استغل متصوفة الإسلام هذين المصادرين»<sup>١٩</sup> أىما استثمار لتأييد مصداقية الاتماء الأصيل.

### **المصدر الثاني: علم الكلام:**

«وهو مصدر أغفله كثير من الباحثين ولم يقدروا أثره في تطور العقائد الصوفية مع ان كثيراً من المسائل الصوفية الفلسفية متصل بمسائل علم الكلام... ونكتفي بالإشارة هنا إلى فكرة وحدة الوجود التي هي أخص مظهر للتصوف الفلسفى الإسلامى. فانها - فيما نعتقد - راجعة في أصل نشأتها إلى تفكير كلامي بحث. وليس كما يقول بعض المستشرقين وليدة عامل خارجي كالفلسفة الهندية. فقد بدأ المسلمون يبحثون في عقيدة التوحيد. فوقعوا من حيث لا يعلمون في القول بوحدة الوجود: ببدء وابحث معنى الوحدانية فقالوا بنفي الشريك والضد والنل والشبيه والمثل، وفسروا الله الواحد الواجب الوجود - بذاته - بمعنى انه ينفرد بالوجود الحقيقي وان كل ما عداه عدم محض، لأن كل ما عداه ممكن الوجود - أي وجوده من غيره لا من ذاته... ثم توسعوا في معنى التوحيد فلم يقفوا عند نفي الشريك لله، بل نفوا وجود كل ما سوى الله وأنكروا الكثرة وعدوها من فعل الخيال والوهم»<sup>٢٠</sup> وسيتبين مذهب وحدة الوجود فيما يأتي من فقرات خاصة بفلسفه المغرب وبالتحديد ابن عربي وابن سبعين، وان كانت بداياته منطلقة من وحدة الشهود والحقيقة الشهودية.

### **المصدر الثالث: الإغلاطونية المحدثة:**

يقول عفيفي: «وقد يطول بنا الكلام لو ععددنا الأفكار الإغلاطونية

الحداثة التي تسربت إلى التصوف الفلسفى الإسلامى وامتنجت بعناصره الأخرى ويكتفى أن نقول على سبيل المثال إن نظرية المتصوفين في الكشف والشهود افلاطونية حداثة في صميمها، وكذلك نظرياتهم في المعرفة التي هي ترجمة لكلمة «غنوص اليونانية»<sup>١٣</sup>. والحقيقة إن المفاهيم الصوفية سواء في المعرفة أم المحبة الإلهية أو في الطريق الصوفي قد نشأت في أواسط القرن الهجرى الثاني قبل ترجمة اثولوجيا ارسسطو طاليس التي هي بالأصول مجموعة من تسعيات افلوطين الشرقي.

#### المصدر الرابع: التصوف الهندى:

يقول عفيفي: «أشربنا إلى رأى من يقول ان الفناء الصوفى نوع من النرفانا<sup>١٤</sup> الهندية ورفضنا هذا الرأى على أساس ان النرفانا ظاهرة سلبية محضة وفكرة متفرعة عن مذهب تشاومي شامل، في حين ان «(الفناء) الصوفى له ناحيته الإيجابية كما انه له ناحيته السلبية وانه لا دخل له في فلسفة تشاومية في طبيعة الوجود. ومع ذلك كان للتصوف الهندى أثره في بعض نواحي التصوف الإسلامي لاسيما ما يتصل منها بالطقوس الدينية والرياضات الروحية وأساليب مجاهدة النفس»<sup>١٥</sup>.

#### المصدر الخامس: المسيحية:

«ان الذى كان له شيء من التأثير في الرزد الإسلامى هو الرهبنة المسيحية لا الدين المسيحى من حيث هو دين. أما التصوف الإسلامى فقد كان لبعض العقائد المسيحية أثر فيه فقد قال بعض الصوفية بالحلول بالمعنى المسيحي كالحسين بن منصور الحلاج»<sup>١٦</sup>.

إن عفيفي يظهر تأثير المسيحية إلى جانب التصوف الهندى والافلاطونية المحدثة من حيث كونها عوامل شاركت في إحداث التصوف. لكن

عفيفي يميل إلى تقديم وتغليب المصادر الإسلامية مثل القرآن الكريم والحديث الشريف وعلم الكلام والفقه والظروف الاجتماعية التي أحاطت بنشأة التصوف. ويقول: «لا داعي إذن لأن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض المستشرقين من أن أصل التصوف في الإسلام يرجع إلى هذا العامل الخارجي أو ذاك: إذ من الخطأ بين ان نقول ان كذا وحده هو العلة في وجود كذا الآخر - لاسيما إذا كانت العلل والمعلولات من الأمور الواقعة في الميادين العقلية أو الروحية أو الاجتماعية، لأن الظواهر العقلية والروحية والاجتماعية لا تخضع لقوانين العلية البسيطة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية»<sup>١٣٥</sup>. ثم يضع عفيفي منهجاً لمناقشة مسألة التأثير والتأثر، اعتماداً على نيكلسون، يقول عفيفي: «لا معنى للقول بأن فلاناً من الفلاسفة أو الصوفية، أخذ فلسفته أو تصوفه عن فلان لمجرد وجود الشبه بين الاثنين بل يجب أن نراعي دائماً الأمور الآتية:

الأول: يجب ألا نتكلم في مسألة التأثير والتأثر إلا إذا كانت هناك أدلة تاريخية أي اتصال تاريخي بين شخص وشخص، أو أصحاب مذهب وأصحاب مذهب آخر.

الثاني: ألا نبالغ في مسألة التأثير والتأثر إلى حد نحمل شخصية الفرد وعمله العقلي والروحي.

الثالث: يجب أن نعترف بالمؤثرات الخارجية في صورها العامة لا في تفاصيلها»<sup>١٣٦</sup>.

ويناقش الدكتور عفيفي النظرية القائلة: بأن التصوف رد فعل للعقل الآري ضد دين سامي فرض عليه فرضاً. ويرى أن لهذه النظرية صورتان: أ - الصورة الهندية: والقائلون بها يرون أوجه شبه بين بعض النظريات الصوفية في أرقى أشكالها وبين «الفيدات»<sup>١٣٧</sup> ولكنه شبه ظاهري لا حقيقي

لأن الفناء الصوفي الإسلامي - وهو أخص مظاهر التصوف - يختلف عن النرفانا الهندية ولا يوجد من الناحية التاريخية ما يؤيد أي اتصال بين المسلمين والهند قبل ظهور التصوف ولم يكتب شيء بالعربية عن الهند قبل اكتماله - التصوف - كما يدل على ذلك كتاب البيروني «تحقيق ما للهند من مقوله، مقبولة في العقل أو مرذولة» فإن هذا الكتاب الذي كان الأول من نوعه، ظهر بعد ظهور التصوف بزمن طويل. والبيروني من العلماء الثقة الذين عرفوا الهند ولغتها السنسكريتية وتاريخها وأدبها وفلسفتها. ولكن هذا لا يعني أنه لم يكن لبعض الأفكار الهندية أثر في متاخر الصوفية كما أشار إلى ذلك فون كريمر في كتابه «تخطيطات في تاريخ الثقافة»<sup>١٣٨</sup>.

ب - والصورة الثانية هي الصورة الفارسية التي يدعى أصحابها أن التصوف نتاج فارسي في نشأته وتطوره، ولكنها أيضاً دعوى لا تقوم على أساس من التاريخ»<sup>١٣٩</sup>.

ويعلق على هذه النظرية الدكتور عفيفي قائلاً: «وسواء قيل أن أصل التصوف الإسلامي هندي أو فارسي فإن السبب فيه راجع إلى تعصب لفكرة الآرية ضد السامية، وادعاء من جهة المتعصبين بأن العقلية السامية ليست أهلاً للفلسفة ولا للتتصوف ولا للعلوم والفنون»<sup>١٤٠</sup> أي ان الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية هو ان البشر ليسوا على حد سواء من حيث قدراتهم العقلية الفطرية إنما هذه القدرات - كما يزعمون - متفاوتة من جنس إلى آخر وهي نظرية تقوم على التعصب وتمس الكرامة البشرية.

وبعد هذا يرى د. عفيفي؛ ان التصوف لاحقاً و«ابتداء من القرن السادس الهجري دخل في دور فلسفي ووصل إلى ذروته في تصوف أصحاب وحدة الوجود الذين استفادوا من نظريات التصوف القديم

ومصطلحاته وأضافوا إليها ما لم يخطر ببال القدماء»<sup>١٤</sup> إلى جانب نظرية (الوحدة المطلقة) لابن سبعين<sup>١٤٢</sup> ذات المضامين المنطقية والفلسفية.  
واليآن نأتي إلى القسم الثالث من آراء الباحثين العرب وهو:

### ٣- آراء المتأثرين بالاستشراق:

لدينا عدد من الباحثين العرب المعروفين تأثروا بالمستشرقين وأرجعوا التصوف إلى عوامل أجنبية وهم لا يمثلون إلا مساحة قليلة بين الباحثين العرب وفيما يأتي آراؤهم:

رأي العبر نصرى نادر:

تأثير الدكتور نادر بوجهة النظر الاستشرافية التي تنكر العوامل والمصادر العربية الإسلامية في نشأة التصوف. وفي مقدمته لمجموعة نصوص صوفية جمعها، يستعرض الدكتور نادر مسألة نشأة التصوف معتمداً على كتاب نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه). يقول نادر: «لقد كان اعتمادنا في المقدمة بنوع خاص، على كتاب نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه) الذي ترجمه إلى العربية الدكتور أبو العلاء عفيفي (القاهرة، ١٩٤٧م) ولما كان هذا الكتاب عبارة عن عدة محاضرات وأبحاث نشرها المؤلف في مناسبات مختلفة، فقد حاولنا أن نستخلص منها جميعاً الأفكار التي توضح مذهب التصوف ولما كانت كل محاضرة أو كل بحث لنيكلسون قائماً بذاته وخاصةً ب نقطة لا بموضوع معين، فقد انتقينا، عبر كل هذه الأبحاث من هنا وهناك، الآراء التي إذا ما نسق بعضها مع بعض أعطتنا فكرة واضحة عن التصوف الإسلامي. ووجدنا في هذا الكتاب القيم النظريات الكافية لذلك»<sup>١٤٣</sup>. ثم يستطرد الدكتور نادر «وهكذا لم يكن كتابنا بحثاً جديداً في التصوف، إنما هو مجرد عرض

شامل منسق لمذهب التصوف»<sup>٤٤</sup> إذن يعتمد الدكتور نادر القراءة الاستشرافية لتاريخ التصوف ويزيد عليها فإذا كانت آراء المستشرقين الذين أرجعوا التصوف إلى عوامل أجنبية تقتصر على ذكر أربعة مؤثرات كما مر بنا وهي: التأثير الهندي، والتأثير المسيحي، والتأثير الفارسي، والتأثير اليوناني فإن الدكتور نادر ينفرد بإضافة مؤثر أمريكي هو المصدر الصيني لا شيء سوى لمجرد وجود مشابه بين التصوف الإسلامي والتصوف في الصين<sup>٤٥</sup> وهي مشابهة تعم التصوفات كلها في العالم وفي التاريخ كما مر بنا من كلام د. محمد مصطفى حلمي.

رأي د. إبراهيم هلال:

يعتمد د. هلال قراءة المستشرقين أيضاً كما هي الحال عند د. نادر التي سبقت الإشارة إليه فهو يرى: أن التصوف الإسلامي: «راجع إلى أنه قد تأثر في ذلك بفلسفات أجنبية عن الدين الإسلامي»<sup>٤٦</sup>.

ويقول: إننا نستطيع أن نرد التصوف «كله إلى مصادر غير إسلامية»<sup>٤٧</sup>، وحتى كلمة صوفي يرجعها إلى أصل أمريكي هو كلمة (سوفيا) اليونانية<sup>٤٨</sup>. وكذلك الزهد شأنه شأن التصوف يقول هلال: «وانني أرى ان هذا الزهد الإسلامي لا يقل عن التصوف الإسلامي في غربته عن الإسلام»<sup>٤٩</sup>. ويقرر النتيجة التي يراها د. هلال وهي: أن التصوف: «في أصله وفي لفظه ومعناه ومتقدمه ومتأخره استيراد أمريكي وليس من الإسلام في شيء»<sup>٥٠</sup>. وهذا استشراف متطرف فاق به الدكتور هلال المستشرقين أنفسهم من الذين أرجعوا التصوف إلى مؤثرات أجنبية.

لقد استعرضنا فيما سبق آراء الباحثين العرب التي وقعت مصادرها تحت أيدينا وبحسب إمكاناتنا في البحث، وقد لاحظنا أن معظم الباحثين العرب يرون أن نشأة التصوف كانت نشأة إسلامية. وقد لجأنا إلى هذا

الاستعراض لكي نضع نظرية ابن خلدون في إطارها السليم في تاريخ النزعة الصوفية وتقويمها، التي سنعرضها في الفصل الثالث ضمن الإطار العام لنظريات نشأة التصوف وكانت منها نظرية ابن خلدون التي رأت نشأة التصوف كانت إسلامية لا أثر للمصادر الأجنبية فيها إلى جانب الاستعراض النقدي لنظريات المستشرقين التي ترجع التصوف إلى أصول ومصادر أجنبية شملت علم الكلام والفلسفة بهدف حرمان الحضارة العربية الإسلامية من إنتاجها النظري والروحي الأصيل من غير أن نهمل آراء المستشرقين المنصفين بهدف استكمال صورة نشأة التصوف لاسيما في المشرق أقصد العراق حسراً، في الكوفة والبصرة على وجه التحديد على الرغم مما يقال عن الشام ومصر وخراسان لكن النشأة الأولى كانت في الكوفة والبصرة ثم بغداد. أما خلاصة ما خرجنـا به من رأي عن نشأة التصوف فلا يبتعد عن نظريات معظم الباحثين العرب القائلين بالأصل الإسلامي إلا ان فيها شيئاً من التخصيص والتركيز. وبذلك يكون هذا الفصل هو الأساس الذي تقوم عليه أي دراسة للتصوف كما درج الباحثون على ذلك.

### حقيقة نشأة التصوف:

بما ان التصوف نزعة روحية دينية سايكولوجية فلابد له من أساس ديني يتخطى فيه النزعة العقلية الفلسفية، التصوف نزعة روحية - كما قلنا - يستمد اسمه من الدين الذي صدر عنه، ثم هو من الناحية المعرفية ذوق داخلي ووجوداني ذاتي، فهل يمكن استعارة الذوق الوجوداني وتعديمه أم هل يمكن استعارة ظاهرة روحية؟

ان المستشرقين وضعوا مسألة نشأة التصوف وضعاً خاطئاً حينما أرجعوا إلى عوامل أجنبية اختلفوا على أولوية هذه العوامل ولم يختلفوا على

أجنبيتها بحيث صار هم الباحثين العرب في أغلبهم الرد على القائلين بالمؤثرات الأجنبية من دون التعمق بتقديم بيان إيجابي تفصيلي عن نشأة التصوف التي كانت قطعاً نشأة داخلية ضمن المناخ العام وداخل الإطار العقيدي والاجتماعي للإسلام، استغرق قرنين من الزمان (الأول والثاني الهجريين) وفي نهاية القرنين أصبح المصطلح العنوان الدال على هذه الظاهرة الروحية وأعني به؛ التصوف يغلب على عنوانه الزهد. وما ان أشرفنا على نهاية القرن الهجري الثاني حتى أصبح مصطلح التصوف هو المقصود في التعريف عند معروف الكرخي بأنه: «الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»<sup>١٥١</sup> بعد ان شغل الزهاد الصوفية بتعريف الزهد<sup>١٥٢</sup> كما هي الحال عند سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك وعبد الواحد بن زيد وقبلهم جميرا الحسن البصري (ت ١١٠ هـ / ٧٣٨ م). فما هي الأسس التي استقام عليها كل من الزهد والتصوف من وجهة نظر الباحث في المجتمع العربي الإسلامي؟ على رأس هذه الأسس: القرآن الكريم وزهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل الصفة ثم سنتوقف عند شخصيات تعد علامات فارقة في تطور الزهد إلى التصوف ولاسيما إغناء ظاهرة الزهد وإحالتها إلى تصوف مفنن يقوم على أساس وقواعد.

### ١- القرآن الكريم:

#### أ- القرآن الكريم والزهد

عالج كثير من الباحثين العرب صدور الزهد عن القرآن الكريم وقد أشرنا إلى ذلك في موضعه مما سبق من فقرات وآثرنا أن نتوقف عنده هنا مستفيدين من جهود الباحثين الذين سبقونا ممن وقفنا على آرائهم ووضعنها في سياقها المعرفي:

يحفل القرآن الكريم بالكثير من الآيات التي تقلل من شأن الدنيا التي هي إلى زوال في مقابل شأن الآخرة التي هي في خلود وبقاء، والآيات كثيرة تنطق بذلك مما ليس بحاجة إلى كثير شرح وتفصيل. فمن الآيات التي تشير إلى فناء الدنيا وضرورة الزهد فيها، قوله تعالى: (اعلموا أنما الحياة الدنيا لعبٌ ولهمْ وزينةٌ وتَفَاخُرٌ بِئْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ في الأموالِ والأولادِ كَمِثْلِ غَيْثٍ أَغْبَبَ الْكُفَّارَ نِيَّاتَهُ ثُمَّ يَهْيَجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْفُرُورُ ) (الحديد: ٢٠).

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَأَطْمَأْنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ ﴾ أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (يوحنا: ٨-٧).  
 ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى ﴾ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَتَهَى النَّفْسُ عَنِ الْهَوَى ﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات: ٣٧ - ٤١).

ويحذر القرآن من الميل في طبيعة الإنسان إلى شهوات الدنيا والذي يقتضي كبح الجماح وتنزكية الطبيعة البشرية: قال سبحانه وتعالى:  
﴿إِنَّمَا يُنَاهَا عَنِ الْحَسَنَاتِ مَنْ تَرَكَ حَلَاقَهُ وَمَنْ  
أَقْدَمَ أَفْلَحَ مَنْ تَرَكَهُ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى  
عَلَيْهِ الْمُؤْمِنُونَ إِنَّمَا يُنَاهَا عَنِ الْحَسَنَاتِ  
مَنْ تَرَكَ حَلَاقَهُ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (الأعلى: ١٤-١٧). وقال: ﴿كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ  
الْيَتَامَى وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (الفجر: ١٧ - ٢٠).  
وَتَحْبَيُونَ الْمَالَ حَتَّىٰ جَهَنَّمَ﴾

ويمتدح القرآن الكريم حال العباد المقربين على الله تعالى في قوله تعالى: ﴿الْتَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِخُونَ الرَّأْكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحَدُودِ اللَّهِ وَيَسِّرْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبه: ١١٢).

«إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِهَا خَرُوا سُجَّداً وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكِبِرُونَ ﴿١٥﴾ تَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعاً وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (السجدة: ١٥ - ١٦).

وحيث القرآن على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها وحقير من شأن الحياة الدنيا في مقابل الحياة الأخرى التي هي دار القرار ودعا إلى ذكر الله ووعد المؤمنين بخير الآخرة الذي هو خير دائم وحثهم إلى صفات الورع والتقوى والعبادات.

«فَوَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَّلْ إِلَيْهِ تَبَّلِلاً» (المزمول: ٨).

«إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاسِعِينَ وَالْخَاسِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (الأحزاب: ٣٥).

لند صور القرآن الكريم النار وعذابها لكي يلقي الرعب في قلوب الناس ولقد كان الرعب الذي نشأ نتيجة الخوف من عذاب الآخرة من أبرز العوامل في نشأة الزهد ولاسيما زهد الحسن البصري، ومن صور النار في الآخرة كما وردت في القرآن الكريم قوله تعالى: «إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢٦﴾ لِلطَّاغِينَ مَا بِأَبْرَاجِهِ لَا يَرْبَيْنَ فِيهَا أَخْفَاقًا ﴿٢٧﴾ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٨﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَاقًا ﴿٢٩﴾ جَزَاءً وَفَاقًا» (النبا: ٢١ - ٢٦). وقال سبحانه وتعالى عن الظالمين: «وَإِنْ يَسْتَغْشُوا يُغَاثُوا بِمَا كَالْمُهَلْ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا» (الكهف: من الآية ٢٩). وقال أيضاً: «خُذُوهُ فَغُلُوْهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُوْهُ ﴿٣١﴾ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةِ ذَرْعَهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ﴿٣٢﴾ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ﴿٣٣﴾ وَلَا يَحْضُرُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ» (الحاقة: ٣٠ - ٣٤).

تلك هي:

﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوْفَدَةُ ﴾ الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤْصَدَةٌ ﴾  
في عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ﴾ (الهمزة: ٦ - ٩).

وفي ذم الدنيا والتحث على الزهد فيها: قوله تعالى: «زُينَ لِلنَّاسِ حُبُّ  
الشَّهْوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقْنَطَرَةِ مِنَ الْذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ  
الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ خُشْنَ الْمَآبِ»  
(آل عمران: ١٤).

وفي القرآن الكريم وصف للجنة ونعيمها وملاذها الروحية كما ورد  
في قوله تعالى:

﴿بُوْجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢ - ٢٣).

## ب - القرآن الكريم والتتصوف

يرجع المصطلح الصوفي بالأساس إلى القرآن الكريم الذي استمد  
التتصوف منه كثير من الألفاظ والاصطلاحات في بناء جهازه المفاهيمي  
وذلك يتضح في صور متعددة شكلت هيأكل المعرفة الصوفية:  
 تستند مجاهدة النفس في القرآن الكريم إلى قوله تعالى: «وَالَّذِينَ  
 جَاهَدُوا فِينَا لَنَهَدِيَنَّهُمْ سَبِيلًا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (العنكبوت: ٦٩).  
 أما المقامات الصوفية، فمذكورة كمصطلح عام، مثلما تخصص لذكر  
المقامات والأحوال «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَتَهَى النَّفْسُ عَنِ الْهَوَى ﴾  
 فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (النازعات: ٤٠ - ٤١).

وحذر في قوله تعالى: «إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ» (يوسف: من الآية ٥٣)  
من شوائب النفس وكدوراتها، ومن المقامات مقام التقوى الذي يمكن ان  
يكون مستنداً إلى قوله تعالى: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاءُكُمْ» (الحجرات:  
من الآية ١٣).

وَمَقَامُ الرِّزْهَدِ مُسْتَنْدًا إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى» (النَّسَاءُ: مِنَ الْآيَةِ ٧٧).

وَالْتَّفَانِي وَقْطَعُ الْعَلَاقَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةً» (الحُشْرُ: مِنَ الْآيَةِ ٩).

وَمَقَامُ التَّوْكِلِ يُسْتَنْدُ عِنْدَ الصَّوْفِيَّةِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (الْطَّلاقُ: مِنَ الْآيَةِ ٣).

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَعَلَى اللَّهِ فَلِيَتَوَكَّلُ الْمُؤْمِنُونَ» (التَّوْبَةُ: مِنَ الْآيَةِ ٥١).

وَمَقَامُ الشُّكْرِ قَامَ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لِأَزِيدُنَّكُمْ» (إِبْرَاهِيمُ: مِنَ الْآيَةِ ٧).

وَمَقَامُ الصَّبْرِ مُسْتَنْدَةٌ إِلَى الآيَةِ الْكَرِيمَةِ الْقَائِلَةِ: «وَاصْبِرْ وَمَا صَبَرْكَ إِلَّا بِاللَّهِ» (النَّحْلُ: مِنَ الْآيَةِ ١٢٧).

وَقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَبَشِّرُ الصَّابِرِينَ» (الْبَقْرَةُ: مِنَ الْآيَةِ ١٥٥).

أَمَّا مَقَامُ الرِّضَا فَمذَكُورٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (الْمَائِدَةُ: مِنَ الْآيَةِ ١١٩).

وَمَقَامُ الْحَيَاةِ يُمْكِنُ أَنْ يُرَدَّ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى:

«أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (الْعُلُقُ: ١٤).

وَهُنَّاكَ مَقَامُ الْفَقْرِ، يُسْتَنْدُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى:

«لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَخْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِعُونَ ضَرَبًا فِي الْأَرْضِ» (الْبَقْرَةُ: مِنَ الْآيَةِ ٢٧٣).

وَقَوْلِهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (مُحَمَّدٌ: مِنَ الْآيَةِ ٣٨).

وَهُنَّاكَ مَقَامُ الْمُحَبَّةِ الْمُتَبَادِلَةِ بَيْنَ الْعَبْدِ وَالرَّبِّ، المذَكُورُ فِي قَوْلِهِ

تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُعِجِّبُونَهُ» (المائدة: من الآية ٥٤).

و تستند المعرفة الذوقية عند المتصوفة إلى آيات قرآنية كريمة مثل:  
«وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ» (البقرة: من الآية ٢٨٢).

وقوله تعالى:

«فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (الكهف: ٦٥).

أما الأحوال فهي كالمقامات مستندة إلى القرآن الكريم، ومنها حال الخوف الذي يستند إلى قوله تعالى:

«يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعاً» (السجدة: من الآية ١٦) وحال الرجاء الذي يستند إلى الآية القرآنية:

«مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَا تِبْلُغُ» (العنكبوت: من الآية ٥)،  
وحال الحزن الذي يستند إلى قوله تعالى:

«وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ» (فاطر: من الآية ٣٤).

وأهم رياضات الصوفية، وهو الذكر يجد مصدره في القرآن الكريم ممثلاً بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (الأحزاب: ٤١). ومعنى الولاية (موالاة الله بالطاعات)، يستند إلى قوله تعالى:

«أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْرُجُونَ» (يونس: ٦٢). نقول مع أبي الوفا التفتازاني: يطول الحديث «لو أردنا رد كل معنى من المعاني النفسية أو الأخلاقية التي يعبر عنها الصوفية بالأحوال والمقامات، إلى أصله من القرآن الكريم»<sup>١٠٣</sup>، وبهذه الكيفية عالج التفتازاني الزهد في القرآن الكريم والتصوف أيضاً معالجة تفصيلية<sup>١٠٤</sup>... لا مجال للإفاضة فيها هنا.

كانت الحياة الروحية للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) معيناً وأساساً، انطلقت منه حركة الزهد سواء تمثلت بحياة الصحابة أم حياة التابعين أم من جاء بعدهم من الزهاد، ونستعرض هنا ما كان عليه النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) من زهد في حياته أو ما دعا إليه من زهد في أحاديثه الشريفة، إشارة لحياة التقشف التي يتحلى بها المؤمن:

أ - ((عن ابن عباس أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) كان يبيت الليالي المتتابعة طاوياً وأهله لا يجدون عشاء، قال؛ وكان عامة خبزهم الشعير))<sup>١٥٥</sup>.

ب - ((أخبرنا محمد بن عبد الله أن أنس بن مالك حدثه أن فاطمة، (عليها السلام)، جاءت بكسرة خبز إلى النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، قال: ما هذه الكسرة يا فاطمة؟ قالت: قرص خبزه فلم تطب نفسي حتى أتيتك بهذه الكسرة فقال: أما انه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام))<sup>١٥٦</sup>.

ج - ((عن مسروق قال: بينما عاشت، تحدثني ذات يوم إذ بكثت فقلت: ما يبكيك يا أم المؤمنين؟ قالت: ما ملأت بطني من طعام فشتت ان أبكي إلا بكثت، ذكر رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، وما كان فيه من الجهد))<sup>١٥٧</sup>.

د - ((عن عائشة، قالت: ما شبع آل محمد غداء وعشاء من خبز الشعير ثلاثة أيام متتابعات حتى لحق بالله))<sup>١٥٨</sup>.

ه - ((وسئلت أم المؤمنين عائشة: ما كانت معيشتكم؟ قالت: الأسودان الماء والتمر))<sup>١٥٩</sup>.

و - عن (أسماء بنت يزيد ان رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، توفي يوم توفي ودرعه مرهونة عند رجل من اليهود بسوق من شعير))<sup>١٦٠</sup>.

ز - ((عن العقاد بن معد يكرب عن النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم)، قال: ما ملأ آدمي وعاء شرًّا من بطن، حسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه))<sup>١٦١</sup>.

ويظهر الزهد في الحديث الشريف:

ح - عن زيد بن ثابت قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم) يقول: ((من كانت الدنيا همه، فرق الله أمره، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأته من الدنيا إلا ما كتب له. ومن كانت الأخرى نيته، جمع الله أمره، وجعل غناه في قلبه، وأنتهى الدنيا راغمة))<sup>١٦٢</sup>.

ط - ((عن عبد الله، قال اضطجع النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم) على حصير: فأثر في جلده فقلت: يا أبي وأمي، يا رسول الله لو كنت أذتنا ففرشنا لك عليه شيئاً يقيك منه فقال رسول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم): ما أنا والدنيا إنما أنا والدنيا كراكب استظل تحت شجرة، ثم راح وتركها))<sup>١٦٣</sup>.

ي - عن أبي هريرة ((قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم) وهو يقول: الدنيا ملعونة، ملعون ما فيها، إلا ذكر الله وما والاه، أو عالماً أو متعلماً))<sup>١٦٤</sup>.

ك - عن أبي هريرة؛ قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم): ((الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر))<sup>١٦٥</sup>.

ل - ((عن ابن عمر؛ قال: أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم) بعض جسدي فقال: يا عبد الله كن في الدنيا كأنك غريب. أو كأنك عابر سبيل وعد نفسك من أهل القبور))<sup>١٦٦</sup>.

م - [عن معاذ بن جبل؛ قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم): ((ألا أخبرك عن ملوك الجنة؟)) قلت: بلـى. قال: ((رجل ضعيف، مستضعف، ذو طمرين، لا يؤبه له، لو أقسم على الله لأبره))]<sup>١٦٧</sup>.

ن - عن عبد الله بن أبي امامه الحارثي عن أبيه [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم) «البذاده من الإيمان» قال: البذاده القشافه. يعني التقشف]<sup>[١٦]</sup>.

س - عن أبي هريرة؛ [إن النبي (صلى الله عليه وآلها وسلم) قال: «ما أحب أن أحداً عندي ذهباً فأتاي علي ثالثة وعندي منه شيء إلا شيء أرصده في قضاء دين»]<sup>[١٧]</sup> ثلاثة: يعني ليلة ثالثة.

ع - عن عمرو بن غilan الثقفي؛ [قال رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم): «اللهم من آمن بي وصدقني، وعلم أن ما جئت به هو الحق من عندك، فاكتثر ماله وولده وأطل عمره»]<sup>[١٨]</sup>.

ف - عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم): «ليس الغني عن كثرة العرض. ولكن الغني غنى النفس»]<sup>[١٩]</sup>.

ص - عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم): «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم وعبد القطيفة وعبد الخميصة. إن أعطي رضي، وإن لم يعط لم يف»]<sup>[٢٠]</sup>.

ق - عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم): «اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً»]<sup>[٢١]</sup>.

ر - عن أبي هريرة؛ [قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم): «انظروا إلى ما هو أسفل منكم. ولا تنظروا إلى من هو فوقكم. فإنه أجد ان لا تزدوا نعمة الله»]<sup>[٢٢]</sup>.

ش - عن النعمان بن بشير؛ [قال: سمعت عمر بن الخطاب يقول:رأيت رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم) يلتوي، في اليوم، من الجوع. ما يجد من الدقل ما يملأ به بطنه»]<sup>[٢٣]</sup>.

### ٣ - أهل الصفة:

الأساس التاريخي بعد القرآن الكريم وزهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لنشأة الزهد والتصوف هو سيرة أهل الصفة، وقد وصفت مصادر التصوف أهل الصفة بأنهم أقدم الزهاد الذين ارتبطت حياتهم الصنحافية مع حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

وقد ضاعت المصادر الرئيسية عنهم، مثل كتاب «تاريخ أهل الصفة» لأبي عبد الرحمن السلمي (ت سنة ٤١٢هـ / ١٠٢١م)، وكتاب «التحفة في الكلام على أهل الصفة» لتقي الدين السبكي<sup>١٧٣</sup> (ت سنة ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م) وبقيت لنا فقرات هنا وهناك عن أهل الصفة مثل ترجمتهم في (حلية الأولياء) لأبي نعيم الاصبهاني (ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م) ومثل كتاب (الطبقات الكبرى) لابن سعد وغيرها التي أخبرتنا أنهم قوم من الصحابة، يقول ابن سعد راوياً: «عن يزيد بن عبد الله بن قسيط قال: كان أهل الصفة ناساً من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، لا منازل لهم، فكانوا ينامون على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، في المسجد ويظلون فيه ما لهم مأوى غيره، فكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، يدعوهم إليه بالليل إذا تعشى فيفرقهم على أصحابه وتعشى طائفة منهم مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). حتى جاء الله بالغنى»<sup>١٧٤</sup> ويقول أبو نعيم في (حلية الأولياء): «كان الرجل إذا قدم على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وكان له بالمدينة عريف نزل إليه، وإذا لم يكن له عريف نزل مع أصحاب الصفة»<sup>١٧٥</sup>.

ومن أخبارهم التي رواها ابن سعد في طبقاته، قال: «حدثني محمد بن نعيم بن عبد الله المجمري عن أبيه قال: سمعت أبا هريرة يقول: رأيت ثلاثة رجالاً من أهل الصفة يصلون خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)،

ليس عليهم أردية»<sup>١٧٩</sup>. ويروي ابن سعد ان آية قد نزلت في حق أهل الصفة «عن ابن كعب القرظي في قوله، جل ثناؤه: (لِلْفَقَرَاءِ الَّذِينَ أَخْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (البقرة: من الآية ٢٧٣)، قال: هم أصحاب الصفة و كانوا لا مساكن لهم بالمدينة ولا عشائر فتح الله عليهم الناس بالصدقة»<sup>١٨٠</sup>. ومن الروايات الأخرى عن فقرهم هذه الرواية: ((عن أبي هريرة قال: خرج رسول الله (صلى الله عليه وآلـه)، ليلة فقال: ادع لي أصحابي، يعني أهل الصفة، فجعلت اتبعهم رجالاً رجلاً فأوقفتهم حتى جمعتهم فجئنا بباب رسول الله (صلى الله عليه وآلـه)، فاستأذنا فأذن لنا فوضع لنا صحفة فيها صنيع من شعير ووضع عليها يده وقال: خذوا باسم الله، فأكلنا منها ما شئنا، قال: ثم رفعنا أيدينا، وقد قال رسول الله (صلى الله عليه وآلـه)، حين وضعت الصحفة: والذي نفس محمد بيده ما أمسى في آلـ محمد طعام ليس شيئاً ترونـه»<sup>١٨١</sup>.

ويذكر الكلباني بعد حديثه عن صفات المتصوفة وأحوالهم؛ ان «هذه كلها أحوال أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآلـه): فانهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين اخرجوا من ديارهم وأحوالهم ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا: يخرون من الجوع حتى تحسفهم الأعراب مجانين. وكان لباسهم الصوف حتى ان كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن إذا أصابه المطر»<sup>١٨٢</sup> ومن هنا يتبيـن لنا حرص المتصوفة على ربط مسلكـهم بأهل الصفة حتى ان صاحب حلية الأولياء يترجم لهم في صفحات طوال واصفاً إياهم: «وهم قوم أخلـهم الحق من الركون إلى شيء من العروض، وعصـهم من الافتتان بها عن الفروض، وجعلـهم قدوة للمتجردين من الفقراء، كما جعلـ من تقدم ذكرـهم أسوة للعارفين من الحكماء. لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا

يلهيم عن ذكر الله تجارة ولا حال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى. كانت أتراهم بمعبودهم وملائكتهم وأحزانهم على فوت الاعتنام من أوقاتهم وأورادهم. هم الرجال الذين لا تلهيم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ولم يأسوا على ما فاتهم، ولم يفرحوا بما أتاهم»<sup>١٨٣</sup>. واضح من كلام صاحب حلية الأولياء حرصه على ربط المتصوفة بأهل الصفة حين جعلهم قدوة للمتجردين من القراء وهم الصوفية وأسوة للعارفين وهذا القب من ألقاب الصوفية اشتهر فيما بعد.

وكان عدد أهل الصفة يزيد وينقص بحسب اختلاف الظروف والأحوال، يروي أبو نعيم: «وكان عدد قاطني الصفة يختلف على حسب اختلاف الأوقات والأحوال، فربما تفرق عنها وانتقض طارقوها من الغرباء والقادمين فيقل عددهم، وربما يجتمع فيها واردوها من الوراد والوفود فينضم إليهم فيكثرون، غير أن الظاهر من أحوالهم المشهور من أخبارهم؛ غلبة الفقر عليهم، وإيثارهم القلة، واختيارهم لها. فلم يجتمع لهم ثوبان، ولا حضرهم من الأطعمة لونان»<sup>١٨٤</sup> وقد ترجم أبو نعيم لـ(٥١) صحابياً من أهل الصفة منهم أبو ذر الغفارى<sup>١٨٥</sup> وحذيفة بن اليمان<sup>١٨٦</sup> وعبد الله بن مسعود<sup>١٨٧</sup>.

ومن روایة الاصبهاني أبو نعيم نزداد معرفة بفقر أهل الصفة فيروي عنهم قائلاً: «كان من أهل الصفة سبعون رجلاً ليس لواحد منهم رداء»<sup>١٨٨</sup> و«رأيت سبعين من أهل الصفة يصلون في ثوب»<sup>١٨٩</sup>، و«محمد بن سيرين قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا أمسى قسم ناساً من أهل الصفة بين ناس من أصحابه، فكان الرجل يذهب بالرجل، والرجل يذهب بالرجلين، والرجل يذهب بالثلاثة حتى ذكر عشرة. فكان سعد بن عبادة يرجع كل ليلة إلى أهله بثمانين منهم يعشيشم»<sup>١٩٠</sup>. لقد حرص المتصوفة كما رأينا من كلام الكلبازى وأبى نعيم الاصبهاني على ربط

مسلك المتصوفة بأهل الصفة. ومن عوامل نشأة الزهد إلى جانب القرآن الكريم وزهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل الصفة العامل السياسي - الاجتماعي الممثل في:

#### ٤ - الظروف السياسية - الاجتماعية

ان الفتنة والحرروب الدامية التي قامت ومنها الفتنة الكبرى التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان والحرروب التي واجهت الخليفة الرابع الراشد علي بن أبي طالب (عليه السلام) والحوادث والصراعات الدموية في مأساة كربلاء والحررة ومكة ومظاهر الأبهة في الملك بعد الخلافة الراشدة، ومظاهر الترف ونسيان وصايا الإسلام وظاهرة التمزق والفرقة الفكرية داخل خيمة الإسلام، عوامل أدت إلى التزام عدد من المسلمين الزهد واعتزال الدنيا. ومن هذه الأسس التاريخية نشأت حركة الزهد بعد صدر الإسلام وتنامت حتى بلغت ذروتها في زهد الحسن البصري (ت ١١٠هـ / ٧٢٨م) الذي يمثل ذروة الزهد في القرن الهجري الأول وبداية الزهد الصوفي في القرن الهجري الثاني فهو الحلقة الوسيطة بين الزهد في صدر الإسلام عند النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة وبين الزهد الذي تطور من حيث كونه رد فعل على إشاعة المظهر الاستقراطي وحياة الترف والبذخ وأبرز الزهاد، الحسن البصري.

#### ٥ - تطور الزهد إلى تصوف:

##### أولاً: الحسن البصري:

كما قلنا ان زهد الحسن البصري يمثل الحلقة الوسيطة التي ربطت زهد صدر الإسلام مع زهد الصوفي، تدل على ذلك أقواله التي يقارن فيها

بين ما كان عليه الحال في صدر الإسلام وبين ما آلت إليه الأمور في زمانه. إن الزهد في حقيقته إنما هو رد فعل على ابتعاد الناس عن المثل الإسلامية التي كان عليها الصحابة في صدر الإسلام الأول، يقول الحسن البصري: «وَاللَّهُ مَا مِنْ نَاسٍ - مِنْ - أَدْرَكَ الْقَرْنَ الْأَوَّلَ وَأَصْبَحَ بَيْنَ ظَهَرَانِكُمْ، إِلَّا أَصْبَحَ مَغْمُومًا وَأَمْسَى مَغْمُومًا»<sup>١١</sup> وقوله أيضاً: «وَاللَّهُ لَقَدْ أَدْرَكَتْ سَبْعِينَ بَدْرِيَاً أَكْثَرَ لِبَاسِهِمُ الصَّوْفَ، وَلَوْ رَأَيْتُهُمْ قَلْتُمْ مَجَانِينَ، وَلَوْ رَأَوَا خِيَارَكُمْ لَقَالُوا مَا الْهُؤُلَاءِ مِنْ خَلَقَ، وَلَوْ رَأَوَا شَرَارَكُمْ لَقَالُوا مَا يُؤْمِنُ هُؤُلَاءِ بِيَوْمِ الْحِسَابِ»<sup>١٢</sup>، إنها مقارنة توضح لنا السبب الرئيس لنشأة الزهد من حيث كونه رد فعل على إشاعة المظاهر الاستقراطي فمثلما تطرف الناس في الإقبال على الدنيا أقبل ناس على الزهد هذا ما توضحه مقارنات الحسن البصري بين صدر الإسلام وبين ابتعاد الناس عن أمر الآخرة، يقول الحسن البصري: «الْقَدْ أَدْرَكَتْ أَقْوَامًا كَانُوا أَمْرَ النَّاسِ بِالْمَعْرُوفِ وَأَخْذَهُمْ بِهِ وَأَنْهَى النَّاسَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَتَرَكُهُمْ لَهُ، وَلَقَدْ بَقِيْنَا فِي أَقْوَامَ أَمْرَ النَّاسِ بِالْمَعْرُوفِ وَأَبْعَدَهُمْ مِنْهُ، وَأَنْهَى النَّاسَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَوْقَعَهُمْ فِيهِ فَكِيفَ الْحَيَاةُ مَعَ هُؤُلَاءِ»<sup>١٣</sup> بهذه المقارنة بين درجة الابتعاد عمما كان عليه الحال أيام الخلفاء الراشدين فعلى الرغم من الفتوحات وما جلبتها من مصادر مادية كانوا يعيشون حياة زاهدة، يقول الحسن البصري: «ذَهَبَ الْمَعَارِفُ وَبَقَيَتِ الْمَنَاكِرُ، وَمَنْ بَقَيَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ مَغْمُومٌ»<sup>١٤</sup> أو قوله: «أَرَى رِجَالًا وَلَا أَرَى عُقُولًا، أَسْمَعَ أَصْوَاتًا وَلَا أَرَى أَنْيَسًا، أَخْصَبَ السَّنَةَ وَأَجْدَبَ قُلُوبًا»<sup>١٥</sup>. لقد أضيف إلى الزهد الصادر عن الكتاب وعن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وعن حياة الصحابة عامل سياسي واجتماعي وهو رد الفعل على إشاعة المظاهر الاستقراطي والإقبال على الدنيا وهي النقطة التي سيشير إليها ابن خلدون بوصفها من أسباب نشأة

التصوف. ولكن هذه المقارنات عند الحسن البصري أثارت لديه عاملًا نفسياً شكل دافعاً إلى التزام الزهد، «و الواقع ان منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الإنسان من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وإنما تنصب أولاً وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله - تعالى - بأي وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل، وهذا الذي تلمسه في سيرة الحسن البصري وفي عبده وعظاماته»<sup>١٩٦</sup>. ومن صور الزهد عند الحسن البصري أو أبرزها الخوف والحزن فقد اصطبغ زهده بهما، تدل على كثرة من أقواله، منها قوله: «والله يا ابن آدم لئن قرأت القرآن ثم آمنت به؛ ليطولن في الدنيا حزنك وليشتدن في الدنيا خوفك، وليكثرن في الدنيا بكاوك»<sup>١٩٧</sup> ومن أقواله: «ان المؤمن يصبح حزينًا ويمسي حزيناً ولا يسعه غير ذلك، لأنه بين مخافتين، بين ذنب قد مضى لا يدرى ما الله يصنع فيه، وبين أجل قد بقى لا يدرى ما يصيب به من المهالك»<sup>١٩٨</sup>، ومن الروايات التي يوردها صاحب «حلية الأولياء»: «ما رأيت أحداً أطول حزناً من الحسن وما رأيته قط إلا حسبته حديث عهد بمصيبة»<sup>١٩٩</sup> و «سمعت الحسن يحلف بالله الذي لا إله إلا هو ما يسع المؤمن في دينه إلا الحزن»<sup>٢٠٠</sup> ومن أقواله: «يحق لمن يعلم أن الموت وارده وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده، أن يطول حزنه»<sup>٢٠١</sup> و «طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح»<sup>٢٠٢</sup>.

ومن أقواله في الزهد: «بس الرفيقان الدرهم والدينار، لا ينفعانك حتى يفارقانك»<sup>٢٠٣</sup> و قوله: «ابن آدم إنما أنت أيام، كلما ذهب يوم ذهب بعضك»<sup>٢٠٤</sup>. لقد اجتمع حول الحسن البصري خلق كثير من طالبي العلم والفقه في الدين والعبادة، وتحلق حوله مجموعة من التلاميذ أصبحوا فيما بعد من مشاهير زهاد الصوفية في القرن الثاني للهجرة منهم: مالك بن دينار (ت قبل

أبيوب السختياني (ت ١٣١هـ / ٧٤٨م) وفرقد السبحني (ت ١٣١هـ / ٧٤٨م) وعبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ / ٧٩٣م) ومحمد بن واسع<sup>٢٠</sup>. يقول عبد الرحمن بدوي: كان الحسن البصري «يدعو إلى اعتزال السياسة كلها. وظل على تلك الحال من تجنب الخلفاء والولاة حتى كان عهد عمر بن عبد العزيز (سنة ٩٩هـ - ١٠١هـ / ٧١٧م - ٧١٩م) أعدل خلفاء بني أمية وأشبه الخلفاء بعمر بن الخطاب فعدل عن سياسة تجنب الخلفاء، ويظهر أن عمر بن عبد العزيز هو نفسه الذي بدأ الاتصال به»<sup>٢١</sup>.

ويؤكّد محمد جلال شرف حقيقة أن الحسن البصري مثل ذروة الزهد في القرن الأول وببداية الزهد الصوفي في القرن الثاني للهجرة قائلاً: «إن الحسن البصري هو أول من أنهى سبيل علم التصوف، وفتى الألسنة به»<sup>٢٢</sup>.

## ثانياً: الزهد الصوفي في القرن الهجري الثاني

تطور الزهد في القرن الثاني تطوراً نوعياً فلم يعد مجرد إيمان في أساليب الزهد مثل التقلل في الطعام والملابس والمأكل والنوم، وإنما اتّخذ معاني روحية عرّفنا منها: الخوف والحزن مع زهد الحسن البصري الذي أدرك العقد الأول من هذا القرن، لكن التطور النوعي هو في أن هذا القرن شهد ميلاد المفاهيم الصوفية فقد نشأت فيه نظرية المحبة الإلهية عند رابعة العدوية (ت ١٧٠هـ / ٧٨٦م) ونظرية الطريق الصوفي عند إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢هـ / ٧٧٨م) وهو أشهر النظريات التي تميز بها التصوف المعطية له طابعه الروحي الديني فمن جهة تكون العلاقة بين العبد والله تعالى عند الصوفية قد تطورت من الخوف عند الحسن البصري إلى المحبة عند تلاميذه وعند رابعة العدوية أكثر من غيرها وكذلك نشأت نظرية (الطريق الصوفي) التي تعد من أبرز ميزات التصوف الذي في جوهره وسيلة هي (الطريق الصوفي) وغاية هي (المعرفة الصوفية) والحقيقة أن لفظ المعرفة

عند الصوفية قد ظهر في القرن الثاني وهو قرن تحول الزهد إلى تصوف وظهرت فيه كلمة صوفي، وقد اختتم هذا القرن بأن أصبح المصطلح عنوان النزعة الروحية ممثلاً في التصوف وليس الزهد وذلك يظهر في تعريف معروف الكرخي - كما أشرنا من قبل - للتصوف وهو المتوفى سنة (٨١٥هـ / ٢٠٠م) قائلاً - كما مر بنا سابقاً - : «التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»، أي أن التصوف مع تطوره عن الزهد في القرن الهجري الثاني اقترن مع ظهور نظرية (المحبة الإلهية) عند رابعة العدوية وغيرها من الزهاد الصوفية والتي تعود في جوهرها إلى إبراهيم بن أدهم فضلاً عن ظهور مصطلح (العارف) الصوفي وقد اتخذت النزعة الروحية مع نهاية القرن الهجري الثاني من التصوف عنواناً والصوفي اسمياً للزاهد، وجرى هذا قبل الاطلاع على فلسفات اليونان مما يوضح حقيقة ارتباط نشأة الزهد مع الدين الإسلامي نفسه وتطوره بوصفه رد فعل على المظاهر الاستقراطي كما سبقني إلى ذلك الباحثون ومنهم الدكتور عفيفي واعتقد بتواضعه أن علم التصوف كعلم الكلام قد نما ونشأ في ظل ظروف المجتمع العربي الإسلامي وصدوراً عن الدين الإسلامي. أما ما حدث من تطورات بعد ترجمة الفلسفة ومزج التصوف بالفلسفة عند من جاءوا فيما بعد فهو أمر لا يتصل بنشأة الزهد والتصوف إنما يتصل بتطوره. وهكذا يتبيّن لنا النشوء التدريجي لظاهرة الزهد والتصوف تحت تأثير عاملين أولهما: الدين الإسلامي وثانيهما: الظروف الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي. ويُجدر تأكيد الفصل بين نشأة الزهد والتصوف وبين تطوره اللاحق فيما جاء من قرون لاحقة فالتصوف الإسلامي ليس وحدة الوجود التي لم تظهر إلا مع ابن عربي في القرن السادس الهجري وتطورت عند ابن سبعين إلى وحدة مطلقة، فلا يمكن منهجياً تجزئة التصوف وإرجاع

كل جزء إلى مؤثر أجنبي فهذا التصور منهجياً يخرج الظاهرة موضوع الدرس من ظروفها الموضوعية الاجتماعية ومن مصادرها الدينية الذاتية. إن النشوء التدريجي طوال القرنين الأول والثاني الهجريين يؤكد أن هذه الظاهرة الروحية ظاهرة ذاتية في المجتمع العربي الإسلامي وليس مستعارة ولا يمكن معرفياً استعارة الذوق، والتصرف ذوق روحي كما لا يمكن استعارة ظاهرة روحية، أو مناخها العام وللزيادة في التأكيد ساعطي أمثلة على كيفية تحول الزهد إلى تصوف في القرن الثاني للهجرة من خلال جهود إبراهيم بن أدهم في نظرية (الطريق الصوفي)، ورابعة العدوية في (المحبة الإلهية).

#### أ- إبراهيم بن أدهم:

ان نشأة نظرية الطريق الصوفي عند إبراهيم بن أدهم تلمسها في ترجمته الذاتية الواردة في مصادر التصوف الرئيسة فهو يعد من مشاهير الزهاد الصوفية في القرن الهجري الثاني، ان أبرز ما يلاحظ على تصوف إبراهيم بن أدهم هو نظريته في الطريق الصوفي فقد ذكر ابن عساكر في تاريخه ان إبراهيم بن أدهم تكلم في المقامات والأحوال<sup>٢٠٨</sup>، ومن أقوال إبراهيم بن أدهم وهو في الطريق الصوفي: ((اعلم انك لا تناول درجة الصالحين، حتى تجوز ست عقبات: أولاهما: ان تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة والثانية: ان تغلق باب العز وتفتح باب الذل والثالثة: ان تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد والرابعة: ان تغلق باب النوم وتفتح باب السهر والخامسة: ان تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر والسادسة: ان تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت)).<sup>٢٠٩</sup>. وكان لهذه النظرية في الطريق الصوفي المكونة من العقبات والأبواب وهي تقابل نظرية المقامات والأحوال عند غيره ولاسيما ان الأبواب تدل على أزواج متضادة في

السلوك كما هي الحال في الأحوال التي هي أزواج متضادة من الأحوال النفسية مثل: الخوف والرجاء، والأنس والوحشة. كان لهذه النظرية تأثيراتها، فقد نشأت طريقة أدهمية عرفت حتى القرن الرابع عشر الميلادي وقد بقيت زاوية الطريقة الأدھمية في بيت المقدس " حتى سنة ١٣٢٩هـ / ١٩١١م، كما ان أبي حامد الغزالى قد شيد كتابه (منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين) على أساس نظرية العقبات ولم يستعمل مصطلح المقامات ولكن العقبات هنا (سبع) عقبات بدلاً من (ست) كما وردت عند إبراهيم بن أدهم، وقد تأثر بنظرية العقبات ابن عجيبة الفاسي الحسني (ت ١٢٦٦هـ / ١٨٤٩م) وهو من متصوفة المغرب<sup>١١</sup>. وهكذا وجدنا فكرة الطريق الصوفي التدرجى قد نشأت في القرن الهجري الثاني على يد إبراهيم بن أدهم، ثم تابعه فيها بقية الرهط من المتصوفة عامة. أما فكرة المحبة الإلهية فقد نشأت في القرن الهجري الثاني على يد رابعة العدوية وصوفية آخرين - كما ذكرنا ..

#### ب - رابعة العدوية:

يهمنا منها فكرتها في المحبة الإلهية، ومن أخبارها في الزهد أنها خاطبت سفيان الثوري قائلة: «إنما أنت أيام معدودة، فإذا ذهب يوم ذهب بعضاك»<sup>١٢</sup> وقد مر بنا هذا القول في أقوال الحسن البصري أيضاً، لقد ميزت فكرة المحبة الإلهية تصوف رابعة. وإليك أقوالها في المحبة الإلهية؛ يروي ابن خلkan (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٢م) من أقوالها وأشعارها قائلاً: «وكان إذا جن عليها الليل قامت إلى سطح لها ثم نادت: إلهي هدأت الأصوات وسكنت الحركات وخلأ كل حبيب بحبيبه، وقد خلوت بك أيها المحبوب، فاجعل خلوتي منك في هذه الليلة عتيقى من النار»<sup>١٣</sup>. أي أنها تدعوا الله تعالى بلغة الحب الإلهي. ومن أشعارها في المحبة:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحث جسمي من أراد جلوسي  
 فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي<sup>١٤</sup>  
 وقالت في ما يميز علاقة العبد المتصوف بالله عز وجل: «ما عبدته  
 خوفاً من ناره ولا حباً لجنته فأكون كالأخير السوء بل عبدته حباً له وشوقاً  
 إليه»<sup>١٥</sup>. وكانت تمتنع عن الزواج فقد خطبها «عبد الواحد بن زيد، مع علو  
 شأنه، فهجرته أياماً حتى شفع له إليها إخوانه. فلما دخل عليها قالت له: يا  
 شهواني أطلب شهوانية مثلك»<sup>١٦</sup>. يقول الدكتور كامل مصطفى الشيبى:  
 «إن رابعة العدوية أشهر من اعتنق عقيدة الحب هذه»<sup>١٧</sup>. ولقد جاء في  
 دائرة المعارف الإسلامية تأكيد هذا الطابع لحياة رابعة. تقول مرغريت  
 سميث: (ونخلص من هذا إلى أن رابعة تختلف عن متقدمي الصوفية الذين  
 كانوا مجرد زهاد ونساك، ذلك أنها كانت صوفية بحق، يدفعها حب قوى  
 دافق... كما كانت من أوائل الصوفية الذين قالوا بالحب الخالص، الحب  
 الذي لا تقيده رغبة سوى حب ذات الله وحده)<sup>١٨</sup> ويقول طه عبد الباقي  
 سرور: «إن رابعة هي صاحبة هذه المدرسة - مدرسة الحب الإلهي -  
 ومؤسسها في الإسلام»<sup>١٩</sup>.

ومن أشعار رابعة العدوية في الحب الإلهي:

حبيب ليس يعدله حبيب	ولا لسواه في قلبي نصيب
حبيب غاب عن بصرى وشخصى	ولكن في فؤادي ما يغيب <sup>٢٠</sup>

ومن أشعارها أيضاً:

وحبأ لأنك أهل لذاكا	أحبك حبين: حب الهوى
فذكر شغلت به عن سواكا	فأما الذي هو حب الهوى
فكشفك للعجب حتى أراكا	وأما الذي أنت أهل له
ولكن لك الحمد في ذا وذاكا	فما الحمد في ذا وذاك لي

ويعلق الدكتور كامل مصطفى الشيبى على هذه الأبيات قائلاً: يبدو عليها التأثر، ويرى أنها تعود لذى النون المصرى<sup>٢٢١</sup>. على أية حال فإن رابعة العدوية أشهر الصوفية في القرن الثاني من تناول فكرة الحب الإلهي وأبدع فيها، علمًاً أن من الصوفية من وقف عند فكرة المحبة الإلهية، فقد سئل معرف عن المحبة، فقال: المحبة ليست من تعليم الخلق، إنما هي من موهب الحق وفضله»<sup>٢٢٢</sup>.

ومن الفائزين بالحب الإلهي «كهمس بن الحسن القيسي (ت ١٤٩ هـ / ٧٧٦ م) فكان يقول في جوف الليل: «أراك - لعلها تراك - معدبي وأنت قرة عيني يا حبيب قلباً؟!»<sup>٢٢٣</sup>، وقد لاحظ الدكتور عبد الرحمن بدوي وجود فكرة المحبة عند عبد الواحد بن زيد<sup>٢٢٤</sup>، وعند إبراهيم بن أدهم نجد مثل هذه الفكرة فقد كان يسمى الصوفية بـ«أهل المحبة» أو بـ«المحبين»<sup>٢٢٥</sup>.

#### ج - فكرة المعرفة الصوفية في القرن الهجري الثاني:

إلى جانب نظرية الطريق الصوفي التي رأيناها عند إبراهيم بن أدهم وعقيدة الحب الإلهي عند رابعة العدوية، يجدر بنا الإشارة إلى مصطلح مهم في التصوف ظهر في القرن الثاني للهجرة وهو مصطلح (معرفة) الذي ظهر أيضًا عند الزهاد الصوفية. يقول عبد الله بن المبارك (ت ١٨٣ هـ / ٧٩٩ م) مؤكداً المعرفة بوصفها الغاية: «أهل الدنيا خرجوها من الدنيا قبل أن يتطعموا أطيب ما فيها، قيل له: وما أطيب ما فيها؟ قال المعرفة بالله عز وجل»<sup>٢٢٦</sup>، وهو أيضاً يعرف المعرفة بقوله: «المعرفة ان لا تعجب من شيء»<sup>٢٢٧</sup>. ومن الأقوال في المعرفة قول شقيق البلخي (ت ١٨١ هـ / ٧٩٧ م): «من أراد ان يعرف معرفته بالله، فلينظر إلى ما وعد الله ووعده الناس، بأيهما قلبه أوثق»<sup>٢٢٨</sup>، ومن أقوال المتصوفة في المعرفة أيضًا: «ليس للعارف نعمة، وهو في كل نعمة»<sup>٢٢٩</sup>، وقال الفضيل بن عياض (ت ١٨٧ هـ / ٨٠٢ م):

«أحق الناس بالرضا عن الله، أهل المعرفة بالله عز وجل».<sup>٣٣</sup>

وخلاصة القول ان الزهد قد تحول إلى تصوف في القرن الهجري الثاني حتى شكلت ثلاثة نظريات عند المتصوفة أساس التصوف الإسلامي وهي: نظرية الطريق الصوفي، ونظرية الحب الإلهي، ومصطلح المعرفة الصوفية، فضلاً عن اسم الصوفي والتصوف قد ظهر في هذا القرن.

ومفارقة ان هذا القرن قد عاش فيه معروف الكرخي الذي جعل المصطلح موضوع التعريف الدال على النزعة الروحية ليس الزهد وإنما التصوف كما أكدنا من قبل. أما دور القرن الثالث فهو التنسيج والتطوير، وهكذا تطورت هذه النظريات وتبلورت في القرن الثالث على يد كثير من الصوفية وعلى رأسهم الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ / ٩٠٩م) وأبي الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ / ٩٠٧م) والحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م) لقد جرى ذلك كله نتيجة لتطور الزهد الأول الصادر عن الكتاب وعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الزهد الصوفي الذي استحال تصوفاً على يد مشاهير الصوفية في القرن الثاني عبر نشأة تدريجية ترجع إلى المصادر العقدية وإلى ظروف المجتمع العربي الإسلامي نفسه بعيداً عن التأثيرات الأجنبية التي ربما تظهر مع ظهور التصوف الفلسفية لاحقاً فقد امتزجت الفلسفة والتصوف لكن نشأة مفاهيم التصوف قد كانت في القرن الثاني للهجرة وفي المشرق تحديداً. إن نظرية ابن خلدون - كما سنرى - لا تخرج عمما ذهب إليه معظم الباحثين العرب المعاصرين وهي أن التصوف نشأة إسلامية خالصة صادرة عن حياة الصحابة ونتيجة لظروف اجتماعية اتسمت بتفضي الإقبال على الدنيا وهذا ما سنراه في فقرة نشأة التصوف في الفصل الثالث. بعدهما نقدم في الفصل الثاني عرضاً للتصوف في المدرسة المغربية التي شكلت لاحقاً مصدراً لابن خلدون في تحليله للتصوف و موقفه منه.

- ١ - ابن منظور (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت، مادة (زهد)، ج ٤، ص ١٨٠.
- ٢ - الرازى، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٧٦.
- ٣ - انظر الشيبى، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ط ١٩٨٢، ج ١، ص ٢٥٧.
- ٤ - ابن منظور، لسان العرب، مادة (زهد)، ج ٤، ص ١٨٠.
- ٥ - القشيري، أبو القاسم عبد الكرييم (ت ٤٦٥هـ)، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود و د. محمود الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ج ١، ص ٣٦٧.
- ٦ - المصدر نفسه: ص ٣٦٩.
- ٧ - المصدر نفسه وقول عبد الواحد بن زيد يذكرنا بالحديث الشريف «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم...»، انظر: ابن ماجة (ت ٢٧٥هـ) سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص ١٣٨٦.
- ٨ - المصدر نفسه.
- ٩ - القشيري، الرسالة: ج ١، ص ٣٧١.
- ١٠ - المصدر نفسه: ج ١، ص ٣٧٤.
- ١١ - السلمى، أبو عبد الرحمن (ت ٤١٢هـ)، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ١٠.
- ١٢ - القشيري، الرسالة...، ج ١، ص ٣٧٧.
- ١٣ - ينظر: ماسينيون، مادة زهد ضمن دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشستاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، د.م، د.ت، م، ١٠، ص ٤٥١.
- ١٤ - فتاح، عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ص ٣٥.
- ١٥ - المصدر نفسه.

- <sup>١٦</sup>- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعرifات، مطبعة البابي الحلبـي، القاهرة، ١٩٣٨م، ص ١٠١ - ١٠٢.
- <sup>١٧</sup>- ابن عربـي، محبي الدين، رسالة في اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكـة، منشورة في ذيل، تعرـيفات الجرجـاني، طبـعة القاهرة، ١٩٣٨، ص ٢٤٤.
- <sup>١٨</sup>- الجرجـاني، الشرـيف، التعرـيفات (مصدر سابق)، ص ٥٢.
- <sup>١٩</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٢٠</sup>- انظر: نـيكلـسـون، رـينـولـدـ، في التصـوـف الإـسـلـامـي وـتـارـيخـهـ، تـ: أـبـوـالـعـلـاـعـفـيـيـ، مطبـعةـلـجـنةـالتـأـلـيـفـوـالـتـرـجـمـةـوـالـنـشـرـ، القـاهـرـةـ، ١٣٦٦ـهـ ١٩٤٧ـمـ، صـ ٢٨ـ.
- <sup>٢١</sup>- انـظـرـ: عـفـيـيـ، أـبـوـالـعـلـاـ، التـصـوـفـالـثـوـرـةـالـرـوـحـيـةـفـيـالـإـسـلـامـ، دـارـالـشـعـبـ، بـيـرـوـتـ، دـ.ـتـ، صـ ٣٩ـ.ـ ٥٣ـ.
- <sup>٢٢</sup>- انـظـرـ: بـدوـيـ، دـ.ـعـبـدـالـرـحـمـنـ، تـارـيخـالـتصـوـفـالـإـسـلـامـيـمـنـالـبـداـيـةـحـتـىـنـهـاـيـةـالـقـرـنـالـثـانـيـ، وـكـالـةـالـمـطـبـوعـاتـ، الـكـوـيـتـ، طـ ١ـ، ١٩٧٥ـ، صـ ١٥ـ.ـ ١٧ـ.
- <sup>٢٣</sup>- انـظـرـ: نـيـكـلـسـونـ، فـيـالـتصـوـفـالـإـسـلـامـيـوـتـارـيخـهـ، الصـفحـاتـ: ٣٧ـ، ٣٢ـ، ٣١ـ، ٣٠ـ، ٢٩ـ، ٢٨ـ.
- <sup>٢٤</sup>- بـدوـيـ، تـارـيخـالـتصـوـفـالـإـسـلـامـيـ...ـ، صـ ١٥ـ.
- <sup>٢٥</sup>- القـشـيرـيـ، الرـسـالـةـالـقـشـيرـيـةـ: جـ ٢ـ، صـ ٥٥١ـ.
- <sup>٢٦</sup>- انـظـرـ: نـيـكـلـسـونـ، فـيـالـتصـوـفـالـإـسـلـامـيـوـتـارـيخـهـ، صـ ٣٢ـ.ـ ٣٤ـ.
- <sup>٢٧</sup>- انـظـرـ: المـصـدـرـنـفـسـهـ، صـ ٣٧ـ.ـ ٣٨ـ.
- <sup>٢٨</sup>- انـظـرـ: المـصـدـرـنـفـسـهـ، صـ ٣١ـ.ـ ٣٢ـ.
- <sup>٢٩</sup>- انـظـرـ: الفـصـلـالـثـالـثـ، فـقـرـةـتـعـرـيفـالـتصـوـفـ.
- <sup>٣٠</sup>- انـظـرـ: النـشارـ، دـ.ـعـلـيـسـامـيـ، نـشـأـةـالـفـكـرـالـفـلـسـفـيـفـيـالـإـسـلـامـ، دـارـالـمعـارـفـ، القـاهـرـةـ، طـ ٧ـ، ١٩٧٨ـمـ، جـ ٣ـ، صـ ٢٣ـ.ـ ٢٧ـ.
- <sup>٣١</sup>- يـنـظـرـ: النـشارـ، دـ.ـعـلـيـسـامـيـ، نـشـأـةـالـفـكـرـالـفـلـسـفـيـفـيـالـإـسـلـامـ، جـ ٣ـ، صـ ٣٠ـ.
- <sup>٣٢</sup>- انـظـرـ: المـصـدـرـنـفـسـهـ، صـ ٣١ـ.ـ ٣٢ـ.
- <sup>٣٣</sup>- انـظـرـ: المـصـدـرـنـفـسـهـ، صـ ٣٢ـ.
- <sup>٣٤</sup>- انـظـرـ: المـصـدـرـنـفـسـهـ، صـ ٣٣ـ.

- <sup>٣٥</sup>- ينظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ٣، ص ٣٣ - ٣٤.
- <sup>٣٦</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.
- <sup>٣٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٨.
- <sup>٣٨</sup>- التفتازاني، أبو الوفا، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م، ص ٦٢ - ٦٣.
- <sup>٣٩</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣، هامش (١١).
- <sup>٤٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٨.
- <sup>٤١</sup>- انظر: المصدر نفسه، الصفحات: ٥٠، ٤٤، ٤٣، ٣٩.
- <sup>٤٢</sup>- التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٥.
- <sup>٤٣</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٤٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٧.
- <sup>٤٥</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٤٦</sup>- انظر: التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٧.
- <sup>٤٧</sup>- التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٢٩.
- <sup>٤٨</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠، وانظر: جولدتساير، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد يوسف موسى و د. علي حسن عبد القادر والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، دار الكتاب الحديث بمصر ومكتبة العثني ببغداد، ط ٢، د. ت، ص ١٥٩، ص ١٦٠، ص ١٦٣.
- <sup>٤٩</sup>- التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٢.
- <sup>٥٠</sup>- التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٢.
- <sup>٥١</sup>- جولدتساير، العقيدة والشريعة، ص ١٥٨.
- <sup>٥٢</sup>- التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ٣٣.
- <sup>٥٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٤.
- <sup>٥٤</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٥٥</sup>- المصدر نفسه.

- <sup>٥٦</sup>- بدوي، د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص ٣١.
- <sup>٥٧</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.
- <sup>٥٨</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣.
- <sup>٥٩</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.
- <sup>٦٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٦ وقارن البيروني، أبو الريحان: «تحقيق ما للهند من مقوله»، نشرة ادوارد سخاو، ليتسك، ١٩٢٥م، ص ٤٣.
- <sup>٦١</sup>- بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي...، ص ٣٨.
- <sup>٦٢</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١.
- <sup>٦٣</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ - ٤٦ - ٤٧.
- <sup>٦٤</sup>- نيكلسون، رينولد، أ، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٢، وانظر للمؤلف نفسه: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٧١هـ / ١٩٥١م، ص ١١.
- <sup>٦٥</sup>- نقاً عن فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ٤١.
- <sup>٦٦</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٦٧</sup>- نقاً عن المصدر نفسه، ص ٤٣، وانظر: بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٤٧.
- <sup>٦٨</sup>- انظر: بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٤٨ - ٤٩.
- <sup>٦٩</sup>- مبارك، د. زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المطبعة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، ت، ج ٢، ص ٣.
- <sup>٧٠</sup>- مبارك، د. زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج ٢، ص ٣.
- <sup>٧١</sup>- المصدر نفسه، ص ٦.
- <sup>٧٢</sup>- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٧٦، وانظر رأي لكرادي فو مطابق لرأي نيكلسون عند مدكور، د. إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م، ص ٥٩.
- <sup>٧٣</sup>- بسيوني، د. إبراهيم، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ٣٨.
- <sup>٧٤</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦، ٣٧، ٣٨.

- <sup>٧٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٨٨.
- <sup>٧٦</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٧٧</sup>- الشبيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص ٧ (مقدمة المؤلف).
- <sup>٧٨</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٧٩</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٧٨.
- <sup>٨٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
- <sup>٨١</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
- <sup>٨٢</sup>- الشبيبي، د. كامل مصطفى، الفكر الشيعي والتزعمات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م، ص ٧٢.
- <sup>٨٣</sup>- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٣٧.
- <sup>٨٤</sup>- ينظر المصدر نفسه، ص ٣٧.
- <sup>٨٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٤١.
- <sup>٨٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٠.
- <sup>٨٧</sup>- ينظر المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٤٧.
- <sup>٨٨</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.
- <sup>٨٩</sup>- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، ص ٢٨ فما بعد.
- <sup>٩٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٤.
- <sup>٩١</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٩٢</sup>- فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ٣٦.
- <sup>٩٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٤١.
- <sup>٩٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٣٩.
- <sup>٩٥</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.
- <sup>٩٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٤.

- <sup>٩٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٧.
- <sup>٩٨</sup>- انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ فما بعد.
- <sup>٩٩</sup>- جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٠م، ص ١١٢.
- <sup>١٠٠</sup>- المصدر نفسه، ص ١١١.
- <sup>١٠١</sup>- المصدر نفسه، ص ١١٠.
- <sup>١٠٢</sup>- انظر: شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٤٥-٤٦-٤٧.
- <sup>١٠٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٩-٨٤.
- <sup>١٠٤</sup>- انظر: محمود، د. عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٦٦م، ص ج (مقدمة المؤلف).
- <sup>١٠٥</sup>- انظر: محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ز-ح.
- <sup>١٠٦</sup>- المصدر نفسه، ص د.
- <sup>١٠٧</sup>- عياد، د. أحمد توفيق، التصوف الإسلامي، تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٥.
- <sup>١٠٨</sup>- المصدر نفسه، ص ١٥-١٦.
- <sup>١٠٩</sup>- المصدر نفسه، ص ١٦.
- <sup>١١٠</sup>- انظر: عياد، التصوف الإسلامي...، ص ١٧.
- <sup>١١١</sup>- عياد، التصوف الإسلامي...، ص ١٨.
- <sup>١١٢</sup>- المحامي، عبد القادر موسى حمادي، مدرسة بغداد الصوفية، رسالة ماجستير (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤٠٩/١٩٨٩م، ص ٤.
- <sup>١١٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٨.
- <sup>١١٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٤.
- <sup>١١٥</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣.
- <sup>١١٦</sup>- المصدر نفسه، ص ١٥.

- <sup>١١٧</sup>- المصدر نفسه، ص ١٩.
- <sup>١١٨</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٠.
- <sup>١١٩</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٣.
- <sup>١٢٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٣ - ٢٤.
- <sup>١٢١</sup>- عفيفي، أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٥٧.
- <sup>١٢٢</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٦.
- <sup>١٢٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٣.
- <sup>١٢٤</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٢٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٨.
- <sup>١٢٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٠.
- <sup>١٢٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٧١.
- <sup>١٢٨</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٢٩</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٢.
- <sup>١٣٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٣ - ٧٤.
- <sup>١٣١</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٥.
- <sup>١٣٢</sup>- انظر عن معنى التر凡ا: جعفر، محمد كمال إبراهيم، التصوف طريقاً وتجربة ومذهبأً، ص ٢٨٩، وحول نقاط الاختلاف الجوهرية بين التر凡ا الهندية والغناء الصوفي الإسلامي انظر: ص ٢٤٦.
- <sup>١٣٣</sup>- عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٧٧.
- <sup>١٣٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٨.
- <sup>١٣٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٤ - ٥٥.
- <sup>١٣٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.
- <sup>١٣٧</sup>- عن معنى الفيدانتا: انظر: حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام، ص ٣٥، هامش طويل للمؤلف.
- <sup>١٣٨</sup>- عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٥٨.

- <sup>١٣٩</sup> - المصدر نفسه.
- <sup>١٤٠</sup> - المصدر نفسه، ص ٥٩.
- <sup>١٤١</sup> - المصدر نفسه، ص ٦٢.
- <sup>١٤٢</sup> - ابن سعین، عبد الحق: *يد العارف*، تحقيق وتقديم، جورج كتورة، دار الاندلس، بيروت، ط ١، ١٩٧٨، ص ٢٧ - ٣٢٤.
- <sup>١٤٣</sup> - نادر، البير نصري، *التصوف الإسلامي نصوص جمعها وقدم لها*، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠، ص ٨ (المقدمة).
- <sup>١٤٤</sup> - المصدر نفسه.
- <sup>١٤٥</sup> - انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ - ٤٧ (المقدمة).
- <sup>١٤٦</sup> - هلال، د. إبراهيم، *التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة*، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٧٥ / ١٤٩٥ م، ص ٢.
- <sup>١٤٧</sup> - المصدر نفسه، ص ١٤.
- <sup>١٤٨</sup> - انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.
- <sup>١٤٩</sup> - المصدر نفسه، ص ٢٨.
- <sup>١٥٠</sup> - المصدر نفسه، ص ٣٢.
- <sup>١٥١</sup> - القشيري، *الرسالة القشيرية*، ج ٢، ص ٥٥٢.
- <sup>١٥٢</sup> - راجع فقرة تعريف الزهد التي وردت سابقاً.
- <sup>١٥٣</sup> - التفتازاني، *مدخل إلى التصوف الإسلامي*، ص ٤٢.
- <sup>١٥٤</sup> - ينظر: المصدر نفسه، الصفحات: ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٦٣، ٦٤.
- <sup>١٥٥</sup> - ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، دار صادر، بيروت، د. ت، م ١، ص ٤٠٠ لقد أخذنا من إحدى بدوی في كتابه تاريخ التصوف الإسلامي إلى طبقات ابن سعد وسنن ابن ماجة.
- <sup>١٥٦</sup> - ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، م ١، ص ٤٠٠.
- <sup>١٥٧</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٠١ - ٤٠٠.
- <sup>١٥٨</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٠١.
- <sup>١٥٩</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٠٢.

- <sup>١٦٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٠٨.
- <sup>١٦١</sup>- المصدر نفسه، ص ٤١٠.
- <sup>١٦٢</sup>- ابن ماجة (ت ٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ١٣٧٥.
- <sup>١٦٣</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٧٦.
- <sup>١٦٤</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٧٧.
- <sup>١٦٥</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٧٨.
- <sup>١٦٦</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٦٧</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٦٨</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٧٩.
- <sup>١٦٩</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٨٤.
- <sup>١٧٠</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٨٥.
- <sup>١٧١</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٨٦.
- <sup>١٧٢</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٧٣</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٨٧.
- <sup>١٧٤</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٧٥</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٨٨.
- <sup>١٧٦</sup>- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي...، ص ١٢٧.
- <sup>١٧٧</sup>- ابن سعد، الطبقات الكبرى، م ١، ص ٢٠٥.
- <sup>١٧٨</sup>- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م، ج ١، ص ٣٣٩.
- <sup>١٧٩</sup>- المصدر نفسه، م ١، ص ٢٠٥.
- <sup>١٨٠</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٨١</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
- <sup>١٨٢</sup>- الكلبازى، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوى، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م، ص ٣٠.

- <sup>١٨٣</sup>- الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، ج ١، ص ٣٣٧-٣٣٨.
- <sup>١٨٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
- <sup>١٨٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٥٢-٣٥٣. وينظر طبقات ابن سعد، م ١، ص ٣٥٦.
- <sup>١٨٦</sup>- الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء، ص ٣٧٥-٣٧٦.
- <sup>١٨٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٧٦، وينظر: ص ٣٧٦-٣٨٥ لترى أسماء أخرى من أهل الصفة.
- <sup>١٨٨</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٣٩.
- <sup>١٨٩</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٤١.
- <sup>١٩٠</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٩١</sup>- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠هـ)، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ج ٢، ص ١٣٣.
- <sup>١٩٢</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٤.
- <sup>١٩٣</sup>- المصدر نفسه، ص ١٥٥.
- <sup>١٩٤</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٢.
- <sup>١٩٥</sup>- المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- <sup>١٩٦</sup>- ماسينيون، مادة (تصوف)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشتاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، د. م، د. ت، م ٥، ص ٢٦٨.
- <sup>١٩٧</sup>- الأصبهاني، حلية الأولياء، ص ١٣٣-١٣٤.
- <sup>١٩٨</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٢.
- <sup>١٩٩</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٣.
- <sup>٢٠٠</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٢٠١</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٢٠٢</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٢٠٣</sup>- المصدر نفسه، ص ١٥٥.
- <sup>٢٠٤</sup>- المصدر نفسه، ص ١٤٨.
- <sup>٢٠٥</sup>- ينظر بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي...، ص ١٨٨ فما بعد.

- <sup>٢٠٦</sup>- المصدر نفسه، ص ١٥٤ - ١٥٥.
- <sup>٢٠٧</sup>- شرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، ص ٨٤.
- <sup>٢٠٨</sup>- ينظر: ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١هـ)، التاريخ الكبير، مطبعة روضة الشام، ١٣٣٥هـ، ج ٢، ص ١٧٣؛ وينظر: الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٦٥ - ٦٦.
- <sup>٢٠٩</sup>- السلمي، أبو عبد الرحمن (ت ١٢٤٦هـ)، طبقات الصوفية، ص ٣٨.
- <sup>٢١٠</sup>- النص للويس ماسينيون في كتابه (نشأة المصطلح الفنِي الصوفي...) نقلًا عن: الزين، سميح عاطف، إبراهيم بن أدهم، دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص ١٠٧.
- <sup>٢١١</sup>- ينظر: ابن عجيبة، أحمد بن محمود الفاسي الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم (ومعه الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأسلية)، المطبعة الجمالية، مصر ١٣٣١هـ / ١٩١٣م، ج ١، ص ١٢.
- <sup>٢١٢</sup>- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٩٧٥هـ / ١٢٠٠م)، صفة الصفوة طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م، ج ٤، ص ١٨.
- <sup>٢١٣</sup>- ابن خلkan، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٦١هـ / ١٢٨٢م)، وفيات الأعيان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت، ج ٢، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.
- <sup>٢١٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.
- <sup>٢١٥</sup>- ينظر: سميث، مرغريت، مادة (رابعة العدوية) ضمن دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشستاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، د. ت، م، د. ت، م، ٩، ص ٤٤٠.
- <sup>٢١٦</sup>- بدوي، عبد الرحمن، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي، (دراسة ومجموعة نصوص حول رابعة العدوية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت، ص ١١١ - ١١٢.
- <sup>٢١٧</sup>- الشبيبي، د. كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص ٣٢١.
- <sup>٢١٨</sup>- سميث، مرغريت، دائرة المعارف الإسلامية، م، ٩، ص ٤٤٠.
- <sup>٢١٩</sup>- سرور، طه عبد اليافي، رابعة العدوية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣٣.
- <sup>٢٢٠</sup>- بدوي، د. عبد الرحمن، رابعة العدوية...، ص ١٣٠.
- <sup>٢٢١</sup>- ينظر: الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، ص ٣٢٣، وينظر: ص ٣٢٢.

- 
- <sup>٢٢٢</sup> - السلمي، طبقات الصوفية، ص ٨٩.
- <sup>٢٢٣</sup> - نقلًا عن الشبيبي، الصلة...، ج ١، ص ٣٢٠.
- <sup>٢٤</sup> - بدوي، د. عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي...، ص ٢١١-٢١٢.
- <sup>٢٥</sup> - المصدر نفسه، ص ٢٣٤ وينظر: أبو نعيم، الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ج ٨، ص ٢٥، ص ٣٤، ص ٣٥.
- <sup>٢٦</sup> - ابن الجوزي، صفة الصفو، الهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٦هـ، ج ٤، ص ١١٤.
- <sup>٢٧</sup> - الهجويري، أبو الحسن (ت ٤٦٧هـ)، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. اسعاد عبد الهادي قنديل، جزءان في مجلد واحد، مطبعة الأهرام التجارية، القاهرة، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، ص ١٥٦.
- <sup>٢٨</sup> - السلمي، طبقات الصوفية، ص ٦٤.
- <sup>٢٩</sup> - المصدر نفسه، ص ٩٠.
- <sup>٣٠</sup> - المصدر نفسه، ص ١٠.



## **الفصل الثاني**

### **التصوف عند فلاسفة المغرب**



لم يغفل ابن خلدون تطور التصوف ودواعي نضوجه، مع تقدم التاريخ الحضاري العربي الإسلامي ان كان ذلك شرقاً كما وجدناه في الفصل الأول أما غرباً فلم يكن عبد الرحمن، بعيداً عن موارد التصوف وهي تنتقل عن طريق الحجاج والزهاد، والعارفين منذ أيام ابن مسرا... وصولاً إلى عصر ابن خلدون، وعلاقة ذلك بمنطق التطور الحضاري، وكيف أفرز (الترف) والاهتمام الزائد بمظاهر الحياة المادية، ردود أفعال لدى المؤمنين من ذوي الإحساس المرهف، الذين وجدوا في (التصوف) ملاذهم الروحي، للخلاص من ذلك التوجه (المادي) فكانت قصة التصوف في المغرب العربي / الشمال الأفريقي، والأندلس، لا تنفصل عن منظور ابن خلدون العمراني. وهذا الفصل يوضح الصورة العامة والخلفية المباشرة للأنموذج الخلدوني من خلال التصوف عند فلاسفة المغرب منذ ابن مسرا حتى ابن سبعين والتي سنجد تأثيراتها عند ابن خلدون ولاسيما في نقه للتصوف الفلسفى ومذاهب وحدة الوجود والوحدة المطلقة.

#### ١ - التصوف عند ابن مسرا:

نصح التصوف في القرن الثالث الهجري<sup>١</sup> على يد شخصيات مثل الجنيد بن محمد البغدادي وأبي الحسين النوري ومثل ذلك يقال عن علم الكلام ممثلاً لشخصيات كلامية مثل أبي الهديل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام كما توضحت معالم الفلسفة العربية الإسلامية في القرن المذكور وريادة الكندي (ت ٢٥٢هـ/٨٦٦م) لها، كل ذلك تحقق في المشرق العربي وان الصوفية قد بلغت، هنا، صورتها النهائية هذه الصورة التي سادت، في آخر الأمر المغرب أيضاً وقد توافق ان انتقلت هذه المجالات

الثلاثة، التصوف، علم الكلام، الفلسفة، في شخصية يكتنفها الغموض كشخصية محمد بن عبد الله بن مسرة (٩٣١هـ / ٨٨٢ م) الذي تتكون عدته الثقافية من امشاج من التصوف والاعتزال والفلسفة، وحتى يومنا هذا لم يستطع الباحثون بيان كيفية اجتماع الاعتزال العقلاني الكلامي مع روحانية التصوف إلى جانب الاهتمام بمسائل الفلسفة.

وإذا كانت هذه المجالات الثلاثة لا يبدو اجتماعها في صورة متسقة إلا أن ذلك كان له فائدة تاريخية فقد انتقلت مع ابن مسرة هذه المجالات واتسع الاهتمام بها في الأندلس والمغرب العربي الإسلامي عامه وقد أعطت ثمارها فيما بعد في شخصيات مثل ابن عربي في مجال التصوف وأبن باجه في مجال الفلسفة وأبن حزم في مجال علم الكلام. ولكن لم يقدر للاعتزال أن يظهر ظهوراً ملحوظاً وإن كانت قائمة المفكرين في الأندلس لا تخلو من معتزلة<sup>٢</sup> على رأي صاعد الأندلسي.

إن المعلومات المتباشرة والشحيحة لا تعطينا إمكانية كافية لرسم صورة متكاملة لشخصية محمد بن عبد الله بن مسرة العلمية سواء من حيث كونه متتصوفاً أم متتكلماً أم متفلساً ومع هذا نستطيع أن نرسم له صورة تقريبية من خلال جمع تلك المعلومات القليلة المتباشرة في المصادر القديمة والحديثة يقول ابن الفرضي (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٢ م) في (تاريخ العلماء) متحدثاً عن ابن مسرة بصورة إجمالية قائلاً:

«محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح: من أهل قرطبة، يكنى: أبا عبد الله سمع من أبيه، ومن محمد بن وضاح، والخشي. وخرج إلى المشرق في أواخر أيام الأمير عبد الله رحمه الله قال لي الخطاب بن مسلمة: اتهم بالزندة فخرج فارأ، وتردد بالشرق مدة، فاشتغل بمقابلة أهل الجدل، وأصحاب الكلام، والمعزلة، فاختلقو إلهي وسمعوا منه، ثم ظهر الناس على

سوء معتقده. وفصح مذهبة فانقبض من له إدراك وعلم، وتمادي في صحيحته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته.

وكان يقول بالاستطاعة، وإنفاذ الوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن. وكان مع ذلك يدعى التكلم على تصحيح الأعمال، ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الاخميسي، وأبي يعقوب النهرجوري. وكان له لسان يصل به إلى تأليف الكلام، وتمويله الألفاظ، وإخفاء المعاني، وقد رد عليه جماعة من أهل المشرق منهم: أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي، وأحمد بن محمد بن سالم التستري. ولأحمد بن خالد في الرد عليه صحيفه أخبرنا بها عنه أبو محمد الباجي. وقال ابن حارث: الناس في ابن مسرة فرقان: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تعطن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم»<sup>٤</sup>.

نستنتج من نص ابن الفرضي ما يأتي:

- ١ - تأثر ابن مسرة بأبيه واتهامه بالزندة مما يعني اشتغاله المبكر بالفلسفة.
- ٢ - اشتغاله بعلم الكلام وذهابه فيه مذهب أهل الاعتزال فكان يقول بالاستطاعة والوعد والوعيد وهو من أصول الاعتزال الخمسة.
- ٣ - اشتغاله بالتصوف فقد أظهر نسكاً وورعاً واهتم بتأويل القرآن تأويلاً رمزياً وتصحيح الأعمال ومحاسبة النفس على حقيقة الصدق متأثراً بكتاب المتصوفة مثل ذي النون المصري والنهرجوري.
- ٤ - ان له شهرة وتأثير يدل عليهما اهتمام مخالفيه بالرد عليه ومن بينهم صوفية مشارقة مثل الأعرابي والتستري.

٥ - انه شخصية غير تقليدية في البيئة الأندلسية وقد أثارت الجدل  
فانقسم الناس فيه.

و سنقوم الآن بالحديث عن جوانب تفكير ابن مسراة المختلفة:

### تصوفه:

مر بنا قبل سطور ان ابن مسراة - فيما قاله ابن الفرضي - كان يمارس التأويل الرمزي للقرآن، وقال الحميدى في جذوة المقتبس: ان له «(تحقيق في غواص إشارات الصوفية)»<sup>٦</sup> وقد ورد في دائرة المعارف الإسلامية ان ابن مسراة، أول تأويلاً رمزاً كل عبارات القرآن التي إذا أخذت على حرفيتها كانت مناقضة لتعاليم ابن مسراة<sup>٧</sup>. ومر أيضاً انه تكلم على مذهب الصوفية في تصحيح الأعمال ومحاسبة النفس على حقيقة الصدق متأثراً بآراء اثنين من كبار الصوفية هما ذو النون المصري وأبو يعقوب النهرجوري. وفيما ينقل مؤلف جذوة المقتبس ويؤيد هذه الضبي في بغية الملتمس، ان ابن مسراة: «(كان على طريقة من الزهد والعبادة بستق فيها)»<sup>٨</sup>.

لقد اعتزل ابن مسراة ومعه تلاميذه في جبل العروس بقرطبة مؤسسين ما يشبه الرباط الصوفي، وكان ابن مسراة يملك هذا المعتزل - يقول بالنشيد: «(الذى لا شك فيه انه كانت لهذه الجماعة «طريقتها» وانها كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون الاخميمي المصري والنهرجوري)»<sup>٩</sup>. ويصف هنري كوريان هذه المدرسة بأنها «(كانت أول مجتمع صوفي قام في الأندلس)»<sup>١٠</sup>. ويدرك إحسان عباس قائمة طويلة تتضمن أسماء (١٤) تلميذاً من تلاميذ ابن مسراة، منهم: أيوب بن سليمان الطليطلبي (ت ٣٤٣هـ)، والياس بن يوسف الطليطلبي (ت ٣٢١هـ)، وخليل عبد الملك (ت ٣٢٣هـ)، وأحمد بن وليد (ت ٣٧٦هـ)، ورشيد بن فتح الدجاج (ت ٣٨٦هـ)، وأبان بن عثمان (ت ٣٧٧هـ)، وعبد العزيز حكم الأموي (ت ٣٨٧هـ)<sup>١١</sup>.

لقد تناول الباحثون بالدرس والتحليل تصوف ابن مسرة في حدود المادة المتوفرة واستخلصوا نتائجها، تقول د. فضيلة عباس مطلقاً متحدثة عن آراء ابن مسرة الصوفية في الفصل النافع الذي كتبته عنه في رسالتها للدكتوراه: «ان عملية الاتحاد التي يقول بها وهي اتحاد العقل الفعال بالعقل المنفعل هذه غاية الإنسان، وهو الحصول على السعادة القصوى بهذا الاتحاد وهذا هو سبيل المعرفة الصوفية ويجيء هذا - حسب رأيه - من محاسبة الضمير محاسبة يومية وتصفية النفس وتطهيرها وإخلاص النية ونقائها من خلال ممارسة الأعمال الخيرة للارتقاء نحو الكمال الذي كان يعتقد ان الإنسان قادر على ان يصل إليه وحده عبر المقامات الصوفية... من هذا يمكن ان نفهم ان هذه التعاليم دفعته إلى ان يؤول القرآن تأوياً رمزاً. ان هذا الطريق الذي سلكه ابن مسرة حسب اعتقاده وكما ثبت من أقواله يوصله إلى رؤية الله وهذه هي الغاية التي يطلبها»<sup>11</sup>.

وعن دور ابن مسرة الصوفي والثقافي، تقول د. فضيلة: «بدأ التصوف في الأندلس في الحقبة التي نشأ فيها ابن مسرة حيث يمكن الاستدلال على ذلك من خلال الأعلام الذي أخذ عنهم ابن مسرة كابن وضاح والخشني وغيرهم من الزهاد والورعين، (لكن الفلسفة بدأت بابن مسرة) والجديد في ان ابن مسرة أسس التنظيم الجماعي للمجموعات الصغيرة التينظمها في صومعته (جبل العروس بالقرب من قرطبة) وفق نظام تربوي سارت عليه المدارس والحلقات الصوفية تحت إدارة المعلمين، استكملت فيهم الرياضيات الروحية وحازوا على معرفة واسعة في شتى العلوم»<sup>12</sup>.

#### مؤلفات ابن مسرة:

لم تصل إلينا مؤلفات الرجل مما حال دون معرفة آرائه معرفة مباشرة في حين ان مؤلفات ابن ماجة والآخرين قد وصل إلينا بعضها أو معظمها

على أية حال فإن المصادر قد ذكرت أن الرجل كان لا يحبذ إشاعة مؤلفاته بين الناس وكان كثير التدقيق بها. وهي طريقة عرفت عند المتصوفة الذين كانوا يفضلون الأخذ عن الشيخ والسلوك الزهدي العملي على التأليف.

يقول ابن البار في كلامه عن أحد تلاميذ ابن مسرة واسمه حي بن عبد الملك وهو من أهل قرطبة: «صعب محمد بن مسرة الجبلي قدِيمًا. وكان قريب الجوار منه يسكن معه الأيام الكثيرة في متعبدة في الجبل. وينصرف ثم يعود، ولما وضع ابن مسرة كتاب التبصرة ولم يكن يخرج كتاباً حتى يتعقبه حولاً كاملاً. احتال حي فيه حتى خرج إليه دون أدنه ورأيه، فأنتسخه ثم صرف الأصل، وأتى بالنسخة إلى ابن مسرة فأراه إياها وقال له: تعرف هذا الكتاب؟ فلما تصفحه قال له: لا نفعك الله به. ولم يخرج كتاب التبصرة بعد ذلك إلى أحد».<sup>١٣</sup>.

ويجمل هنري كوربان الحديث عن مؤلفات ابن مسرة التي يحصرها في كتابين قائلاً: «ومما يدعو إلى الأسف حقاً أن نذكر اسم اثنين من مؤلفاته على وجه التأكيد: «كتاب التبصرة» الذي يحتوي بدون شك على مفتاح مذهب الباطني و «كتاب الحروف» وهو يبحث في ذلك الجبر الصوفي... انتقلت هذه الكتب من يد إلى يد وأشارت حفظة الفقهاء، إلا أنها سلمت من معارضتهم وتسربت إلى المشرق حيث تصدى اثنان من المتصوفين المحافظين لنقضها وتسفيه ما جاء فيها، ولكن يبدو أن القضية لم تصل إلى دواوين القضاة ولم يصدر أمر بإحرق كتب ابن مسرة، على الأقل أثناء حياته»<sup>١٤</sup>. ولكن الحقيقة أن أمراً بإحرق كتب ابن مسرة قد صدر بعد وفاته من أحد القضاة وصاحب ذلك حملة قضائية ضد أصحاب ابن مسرة، يقول النباхи في تاريخ قضاة الأندلس: «واعتنى القاضي ابن

زرب بطلب أصحاب ابن مسرا، والكشف عنهم، واستتابة من علم انه يعتقد مذهبهم، وأظهر للناس كتاباً حسناً وضعه في الرد على ابن مسرا، قرئ عليه وأخذ عنه. وكان سنة ٩٦١ هـ / ٢٥٠ م استتاب جملة جيء بهم إليه من اتباع ابن مسرا، ثم خرج إلى جانب المسجد الشرقي، وقعد هناك، فأحرق بين يديه ما وجد عندهم من كتبه وأوضاعه، وهم ينظرون إليه في سائر الحاضرين<sup>١٠</sup>. هذا النص يؤكد استمرارية تأثير ابن مسرا بعد وفاته.

لقد كان لآراء ابن مسرا تأثيرها اللاحق يقول كوربان: ان الشهادة القاطعة على فعل الفكر الصوفي عند ابن مسرا في صلب الصوفية في الأندلس تظهر في التأثير البين الذي قامت به مدرسة الميرية<sup>١١</sup> - مدرسة ابن مسرا - بعد موت إسماعيل الرعيني - أحد أشهر تلامذة ابن مسرا - في مطلع القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) وفي أوج سيطرة المرابطين. غدت «الميرية» عاصمة الفكر الصوفي في الأندلس. وقد سن أبو العباس ابن العارف - أحد الصوفيين الأندلسيين - طريقة جديدة للحياة الروحية تستند إلى الحكمة الإلهية عند ابن مسرا. وقام ثلاثة من تلاميذه بنشر هذه الطريقة هم (أبو بكر الملووكيني) في غرناطة و (ابن برجان) الذي سيقترن اسمه باسم ابن عربي وهو أحد الذين يوجه ابن خلدون نقهده إليهم - في اشبيلية (ولكنه نفي إلى مراكش بصحبة ابن العارف، وما تما كلامهما في حدود العام ١١٤١ هـ / ٥٣٦ م و (ابن قسي) الذي نظم المستجبيين لمدرسة ابن مسرا في «الغارب» في جنوب البرتغال (= الأندلس) على شكل فرق دينية يدعى أعضائها على غرار المتصوفين بالمريدين، وولد ابن عربي بعد موت (ابن قسي) بأربعة عشر عاماً (سنة ١١٦٥ هـ / ٥٥٦ م) وألف كتاباً ضخماً شرح فيه المؤلف الوحد الذي وصلنا عن ابن قسي (وهو شرح حكمي - إلهي - صوفي للأمر الذي تلقاه موسى أمام الجبل: «فَاخْلُعْ نَغْلِيْكَ إِنَّكَ

بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوئٌ» (طه: من الآية ١٢)<sup>١٧</sup>. ويقول بالثىا عن أقوى تأثيرات ابن مسرة اللاحقة بعد وفاته وهو الذي ظهر في تصوف محى الدين ((وممن أخذ بعض آراء ابن مسرة محبي الدين بن عربي، وعن طريقه انتقلت هذه الآراء إلى المشرق))<sup>١٨</sup>. وورد في دائرة المعارف الإسلامية بدأ التصوف في الأندلس مع ابن مسرة وبتأثيره أسست المدارس والجماعات الصوفية وفي إحدى تلك المدارس الصوفية التي كان لا يزال مذهب ابن مسرة الكلامي مسيطرًا عليها، تعلم محى الدين بن عربي الحكيم الإلهي الأكبر لمرسيه<sup>١٩</sup>.

أما الآراء الفلسفية والكلامية لابن مسرة فيذكر صاعد الأندلسي في طبقاته في معرض كلامه عن أميادو قليس الذي يسميه (بن دقليش): «كان محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي الباطني» من أهل قرطبة كلفاً بفلسفته دؤوباً على دراستها وكان أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد وأنه ان وصف بالعلم والجودة والقدرة فليس هو ذا معانٍ متمايزة تختص بهذه الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا ينكر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات فإن الوحدانيات العالمية معرضة للتکثير أما بأجزائها وأما بمعانيها وأما بنظائرها («وذات الباري») تعالى متعلية عن هذا كله وإلى هذا المذهب في الصفات ذهب («أبو الهدیل»)<sup>٢٠</sup>.

ويقول ابن حزم الأندلسي: «وكان محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيج الأندلسي يوافق المعتزلة في القدر وكان يقول إن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان»<sup>٢١</sup> ثم ذكر ابن حزم ما أحدثه إسماعيل الرعيوني - من تلامذة ابن مسرة كما ذكرنا - من آراء منها أن الأجساد لا تبعث أبداً التي ليس في كتب ابن مسرة التي اطلع عليها ابن حزم دليل عليها»<sup>٢٢</sup>.

يقول بروكلمان عن دور ابن مسرة في إشاعة الاهتمام بالفلسفة: إنما «يرجع الفضل في إثارة اهتمام الأندلسيين بمسائل الفلسفة إلى ابن مسرة القرطبي... ولا يزال من المتعذر علينا أن نقرر كيف وصلت إلى علمه الميتافيزيقية - الميتافيزيقا - المنسوبة إلى أمبيدقليس، والملقحة بالفلاطونية الجديدة»<sup>٢٣</sup>.

ويتفق بال شيئاً و د. إحسان عباس في حد يشهما عن آراء ابن مسرة الفلسفية: قد أبرز مذهب ابن مسرة نظرية ثانية موجودة في تاسوعات أفلوطين وهي القول بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية. وعدت هذه المادة أول صورة برزت.

للعالم العقلي الذي يتتألف من الجوادر الخمسة الروحانية وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية<sup>٤</sup>.

لقد كان ابن مسرة بآرائه الفلسفية والصوفية والكلامية مثار جدل في المشرق والمغرب فقد أثيرت حوله «بعض الخصومات الجدلية في المشرق والأندلس فممن ألف في الرد عليه من المشرقيين: أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي وأحمد بن محمد بن سالم التستري، وممن رد عليه من الأندلسيين ابن أبيض، وقد جمع في الرد عليه كتاباً كبيراً حفيلاً أكثر فيه الحديث والشواهد. وللزبيدي أيضاً كتاب في الرد عليه وللقاضي ابن زرب كتاب آخر قرأ عليه وأخذ عنه عدة مرات بقرطبة. ولم يقتصر تأثيره على تلامذته الذين لقوه، منهم طريف الروطي وأضحي بن سعيد وكانا من أهل الزهد وقد ألف بعضهم كتاباً في أخباره وأخبار أصحابه ينقل منه ابن البار في تكملته»<sup>٥</sup>.

وأخيراً مات «ابن مسرة في قرطبة سنة ٩٣١هـ / ١٣١٩م، وشيع إلى قبره باحترام من خصومه وإجلال من اتباعه»<sup>٦</sup> وبهذا نجد أن منشأ التوجه

الصوفي - الفلسفي - الكلامي، في المغرب الإسلامي قد تحدد بابن مسراة،  
بعده، حلقة الاتصال بين المشرق العربي الإسلامي والمغرب<sup>٧</sup>.

## ٦ - التصوف عند ابن باجه:

كتب أحد تلامذة ابن باجه وهو أبو الحسين علي الغرناطي، في مقدمة المصنف الذي جمع فيه رسائل معلمه، أن هذا الأخير، كان أول من جعل تعلم الفلسفه الشرقيين في الإسلام، يمنع ويعطي ثماره الحقة، ولكننا - يقول هنري كوربان - إذا ما فكرنا بابن مسراة، وبما كان من أمره في هذا المجال، لوجدنا في هذا المدح بعض المغالاة<sup>٨</sup>. والحقيقة ليس فيما قاله الغرناطي تلميذ ابن باجه مغالاة، لأن ابن مسراة قد مثل ثقافة مختلطة الامشاج فهي مزيج من علم الكلام والفلسفة والتصوف العملي في حين ان الفلسفة في المشرق توصلت استقلاليتها عن علم الكلام وعن التصوف العملي. وأصبح للفلسفة تقاليدها الخالصة والمتصلة في التأليف عند الفلسفه الشرقيين، وقد مثل ابن باجه مثيلاً لل فلاسفه الشرقيين في التأليف الفلسفى الحالى بغض النظر عن أسلوبه الشخصى أو بغض النظر عن الشخصيات الشخصية لأسلوب ابن باجه في التأليف الفلسفى.

يقول ماجد فخرى الذي حقق (رسائل ابن باجه الإلهية) في حديث عن أهمية ابن باجه الفلسفية: يجمع المؤرخون للحياة العقلية في الأندلس على أن أبي بكر بن الصائغ استهل مرحلة التأليف الفلسفى الأصيل في الأندلس، وقد شهد لابن باجه بالفضل أبو بكر بن طفيل وهو من كبار فلاسفه الجيل الثاني من الأندلسين<sup>٩</sup>، وفي تاريخه للفلسفة الإسلامية كتب ماجد فخرى: «ان أول علم من أعلام الفلسفة الأندلسية هو أبو بكر محمد بن الصائغ، المعروف بابن باجه أو باجه... ولد هذا الفيلسوف في سرقسطة وانتقل بعدها إلى أشبيلية فغرناطة، وتوفي مسموماً سنة ٥٥٣هـ/١١٣٨م

ولسنا نعلم عن حياته إلى جانب هذه التفاصيل القليلة، شيئاً يذكر»<sup>٣</sup>.  
وسأطرق إلى شيء من حياة الفيلسوف الدال على معاناة الفيلسوف،  
والتي أجد بتواضع أنها كانت واحدة من أهم العوامل إلى جانب عوامل  
أخرى، التي أوحت لابن باجه الصوفي بفكرة (المتوحد) التي تشكل  
موضوعاً لأهم مؤلفات ابن باجه، أعني: تدبیر التوحد.

يقول ابن أبي أصيبيعة واصفاً ابن باجه وحياته بـ: ((علامة وقته وأوحد  
زمانه، وبلغ بمحن كثيرة وشناعات من العوام، وقصدوا هلاكه مرات  
وسلمه الله منهم، وكان متميزاً في العربية والأدب، حافظاً للقرآن»<sup>٤</sup>).

ويؤكّد دي بور هذه الحياة الحزينة للفيلسوف قائلاً: يروى «أنه مات  
سموماً بتدبیر طبيب كان حاسداً له، ولم تكن حياته على قصرها، حياة  
سعيدة - وهو نفسه يحدثنا - بذلك - وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة  
الأخيرة، ولعل ما أثقل قلبه، إلى جانب الفاقة، انه كان في وحشة ووحدة  
عقلية. وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على انه لم يكن يائس إلى  
عصره ولا إلى بيته»<sup>٥</sup> انه إذن الغريب. ان ابن باجه كان يعيش وحشة  
ووحدة عقلية كتلك الوحشة والوحدة التي يكابدها المُتوحد كما يخبرنا  
ابن باجة في كتابه (تدبیر المُتوحد) وفكرة المُتوحد هي فكرة صوفية  
فلسفية<sup>٦</sup>، وتكشف عن حال الغربة، بين ناسه وعصره!.

وقبل ان نتطرق لكل ما هو صوفي سواء أكان نظرياً أم نقدياً للتتصوف  
العملي، عند ابن باجه ذكر هذا النص لابن خاقان الذي كان من خصوم  
ابن باجه، يقول ابن خاقان في كتابه: قلائد العقيان واصفاً ابن باجه: بـ((هو  
رمد جفن الدين، وكمد نفوس المهددين، اشتهر سخفاً وجنوناً وهجر  
مفروضاً ومسنوناً فما يتشرع، ولا يأخذ في غير الأضاليل...»<sup>٧</sup>). ان ما قاله ابن  
خاقان وهو معاصر لابن باجه يدل على حدة الخصومة وعدوانيتها التي

كانت بين الفيلسوف وحاسديه وان الخلاف بين بين ما قاله ابن أبي أصيبيعة وبين ما قاله ابن خاقان.

ولنقف عند فكرة المتوحد، التي هي في صميمها فكرة صوفية فلسفية أوحت بها عوامل عديدة، فالموحد إنسان روحاني خالص في مقابل الجسماني يقول ابن باجه: ((ومتوحد الظاهر من أمره انه يجب عليه ان لا يصاحب الجسماني ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسمية، بل انما يجب عليه ان يصاحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكترون في بعض، حتى يبلغ في بعضها ان يعدموا، ولذلك يكون الموحد واجباً عليه في بعض السير ان يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه فلا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية، او بقدر الضرورة، او يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، ان كانت موجودة))<sup>٣٥</sup>.

هذه صورة فلسفية لعزلة المتوحد تقرب تماماً من الاغتراب الصوفي وهي مثال على التصوف النظري الذي يصل فيه المتوحد إلى السعادة الروحية عن طريق التأمل من خلال دراسة الفلسفة. وانظر إلى الصورة الاشرافية للمتوحد التي يرسمها ابن باجه قائلاً: ((وإذن فلا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف، إلا انه كما يجب على الروحاني ان يفعل بعض الأفعال الجسمية، لكن ليس لذاتها. ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف يجب ان يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها. وبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل. فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهي))<sup>٣٦</sup>.

يقول ماجد فخري: ((ان المراحل الأخيرة في ترقى الإنسان الفكري والروحي كما أشار - ابن باجه - في تدبير المتوحد ليست إنسانية بالكلية،

وانما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم، وهو شبيه بالنور الذي يصفه الغزالى بأنه «مفتاح أكثر المعارف»<sup>٢٧</sup>. ان المتوحد يمثل عزلة صوفية فلسفية للإنسان الكامل بالمعنى الواسع لكلمة صوفي التي تشمل نوعي التصوف: النظري والعملي فحسب مقاييس التصوف النظري هي فكرة صوفية تقابل تماماً فكرة غربة الصوفي وهو ما سيدكره ابن باجه، فالامر ليس كما يقول د. جميل صليبا: ان المقصود «(بالمتوحد الإنسان الكامل الذي يتبع عقله، ويسيطر على غرائزه وشهواته فالمتوحد ليس إذن زاهداً ولا متتصوفاً، وإنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية ممحضة)»<sup>٢٨</sup>. والحقيقة ان الإنسان الكامل هي فكرة صوفية نمت وترعرعت لاحقاً عند المتتصوفة، أمثال عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب «الإنسان الكامل» وغيره من الصوفية. إن اعتماد العقل البشري على الاشراق الإلهي في مراحله العليا هو شاهد على نزوع ابن باجه نحو الصوفية التي استمر مع ذلك في التذكر لها. وكما فعل بعده ابن طفيل، وجد ان هذا العون الإلهي مقصور على الفلسفه<sup>٢٩</sup>، انه شكل للتصوف النظري «ففرض التفكير الفلسفي عنده: انه اتصال أو اتحاد بالعقل الفعال»<sup>٣٠</sup> وهذه هي صورة التصوف النظري عند الفارابي وابن سينا وسائر الفلسفه من أصحاب فكرة الاتصال بالعقل الفعال.

ان ابن باجه يعقد مقارنة صريحة بين صورة المتوحد وصورة الغرباء عند الصوفية، يقول ابن باجه: «وَكَانَ السُّعْدَاءُ أَنْ أَمْكِنَ وَجُودَهُمْ فِي هَذِهِ الْمَدَنِ - فَإِنَّمَا يَكُونُ لَهُمْ سَعَادَةُ الْمَفْرَدِ وَصَوَابُ التَّدِبِيرِ إِنَّمَا يَكُونُ تَدِبِيرُ الْمَفْرَدِ وَسَوْءَ كَانَ الْمَفْرَدُ وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، مَا لَمْ - يَجْتَمِعْ عَلَى رأِيهِمْ أَمَّةٌ أَوْ مَدِينَةٌ. وَهُؤُلَاءِ هُمُ الَّذِينَ يَعْنِيهِمُ الصَّوْفِيَّةُ بِقَوْلِهِمُ الْغَرَبَاءُ، لَأَنَّهُمْ، وَانْ كَانُوا فِي أَوْطَانِهِمْ وَبَيْنَ أَتْرَابِهِمْ وَجِيرَانِهِمْ، غَرَبَاءُ فِي آرَائِهِمْ،

قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان، إلى سائر ما يقولونه، ونحن في هذا القول نقصد تدبير الإنسان المتوحد»<sup>١</sup>. ومن المفيد أن نذكر، إن ابن باجه، عد أweis القرني ضمن الصنف الروحاني الأكمل<sup>٢</sup>.

إن أخلاق المتوحد تمثل مستوى عالياً من النفسية الشفافة وإليك النصوص الباجوية التي تؤكّد أخلاق المتوحد في مقابل الغريب أو المغترب عند المتصوفة: ((ومثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً خدشه لأنّه خدشه فقط، وهذه كلّها أفعال بھيمية، فاما من يكسره لثلا يخدش غيره أو عن رؤية توجب كسره، فذلك فعلاً إنسانياً))<sup>٣</sup>، ((فاما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البھيمية ولا ما يحدث، فذلك إنسان أخلق به ان يكون فعله الهيّا من ان يكون إنسانياً))<sup>٤</sup> من هنا يتبيّن الطابع الأخلاقي للمتوحد الشبيه بالصوفي.

ان الفرق بين التصوف النظري عند الفلاسفة والتصوف العملي عند المتصوفة هو ما يميز التصوف عند ابن باجه الذي وجه نقداً - ستطرق إليه - إلى الصوفية، فالفلسفة عند ابن باجه ((ووحدها التي توصل الإنسان إلى السعادة العظمى وهو هنا عكس نزعة المتصوفة الذين يرون بالزهد والتقطف تتم لها السعادة))<sup>٥</sup>. ان ابن باجه متأنّل صوفي بالمعنى الواسع لكلمة صوفي التي تنطوي على نزوع فلسفى اشرافي وصوفي. فقد حلم ابن باجه معطياً تصوراً صوفياً للمدينة الفاضلة التي ((تحتّص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك ان المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً))<sup>٦</sup> وقوله أيضاً: ان من ((خواص المدينة الكاملة ان لا يكون فيها طبيب ولا قاض))<sup>٧</sup>. وقبل ان اتطرق إلى الجانب النقدي للتتصوف في آراء ابن باجه الفلسفية، أود التطرق إلى العوامل التي أوحت لابن باجه بفكرة المتصوف وهي كما أرى بتواضع:

١ - فكره الغرباء عند الصوفية وهي التي تطرق إليها ابن باجه في نص مر بنا فقد قارن بين السعداء والغرباء عند الصوفية قاصداً المتوحد بفكرة السعداء سواء أكان واحداً أم أكثر.

٢ - الأساس الشخصي لفكرة المتوحد يظهر في حياة ابن باجه المليئة بالمحن، فعندما تقرأ نصوص ابن باجه تجد فيها ((تعبير عما كان يعانيه من يأس وبرم، وما كان يراه في واقع مجتمعه من معايير أخلاقية مختلفة أحياناً، ومتباينة أحياناً أخرى))<sup>٤</sup>.

٣ - قصة حي بن يقطان بنص ابن سينا، فالقصة تمثل متوحداً. ولكن الجديد عند ابن باجه أن المتوحد هو وسط المجتمع وسيبعده ابن طفيل لاحقاً إلى الجزيرة بعيداً عن الناس.

يظهر الجانب النقدي في عدد من النصوص الباجوية ويتركز النقد فيها على أبي حامد الغزالى، يقسم ابن باجه الناس إلى أصناف أفضلهم الصنف الروحاني الأكمل، وفي حين ان الصوفية يعدون أنفسهم ضمن ذلك الصنف إلا ان ابن باجه بعد الفلاسفة فقط ضمن هذا الصنف، أما الصوفية فهم داخلون ضمن الصنف الذي من ( شأنه الاздراء بالأفعال الجسمانية وشأنه الحمل على جسمه بالصبر على العري والجوع وتتكلف الأعمال الشاقة والصوفية في الحقيقة داخلة في هذا الصنف، وأما بحسب مقصودهم الذي يعدونه، فداخلة في الروحانية العامة التي هي كمال الناطقة) <sup>٥</sup>.

يرى ابن باجه ان ما يراه الصوفية في ما يسمونه (عين الجمع) هو من نتاج المخيالة عند اجتماع القوى الثلاث: الحس المشترك وقوة التخيل وقوة الذاكرة، فهذه تجرد صور المحسوسات من مادتها أو من محسوساتها وتركب إذا اجتمعت صوراً غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر يظنهما

الصوفية هي الصور الروحانية الحقيقة في حين هي مجردات من المحسوسات نتيجة لاجتماع القوى الثلاث.

إن الصور الروحانية المحسنة هي صور المعقولات التي تجري بالاتصال بالعقل الفعال وهذه تحصل عند الفلاسفة، وإليك النص الباجوي الذي ينطوي على نقد للصوفية ولفكرتهم عن (الجمع) أو (الوصول) أو (المشاهدة عند الفناء) وهي غاية الصوفية كما هو معروف للباحثين. مع ما تنطوي عليه من نفس صوفي واضح:

يقول ابن باجه: ((إذا اجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية، كأنها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة، ويشاهد العجب من فعلها وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان. وكذلك يقولون في دعائهم: (جمعك الله) و (عين الجمع). لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحسنة قامت عندهم هذه الصور الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائماً. ظنوا اجتماعها هي السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما في الوجود، ظنوا أن الغاية إدراك هذه. ولذلك يقول الغزالى انه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرض بعض ما شاهد بقول الشاعر:

فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر  
وكان ما كان مما لست أذكره  
ولذلك زعم الصوفية ان إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم،  
بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، وأنه متى فعل ذلك  
أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك. وذلك كله ظن. وفعل ما ظنوا أمر  
خارج عن الطبيع. وهذه الغاية التي ظنوها إذن لو كانت صادقة وغاية

للمتوحد، فإذا رأكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولباقي أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلًا، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة والتي هي الحكمة النظرية ولا هذه الصنائع النظرية كالنحو وما جانسه<sup>٥</sup>. إن الصور الروحانية المحسضة هي صور المعقولات التي تجري بالاتصال بالعقل الفعال وهذه توجد عند الفلاسفة، أما الصوفية فاجتمع قوى الحس المشترك والتخيل والذاكرة تعطيهم صور روحانية زائفة هي مجرد ظنون. إن المعقول الذي يرده الفيلسوف (ليس صورة للهيولى ولا صورة روحانية. ولكن له علاقة بالصورة الروحانية مع ذلك، لأن الصورة الروحانية هي بمثابة الهيولى بالنسبة للمعقول، والمعقول هو صورة تلك الصور الروحانية)<sup>٦</sup>. في حين أن الصوفية يقفون عند الصورة الروحانية التي ينتجهما اجتماع القوى الثلاث ويعدونها منتهى الطلب. ومن جانب آخر وكما تبين من نص ابن باجه، فإنه يؤخذ على الصوفية امتناعهم عن التعلم فيقول بهذا يبقى أشرف أجزاء الإنسان الذي هو العقل بلا عمل وهذه لا تصنع مدينة فاضلة وإنما تبطل جميع التعاليم الفلسفية ومنها أقسام الحكمة النظرية: الميتافيزيقا، والرياضيات، والطبيعتيات، بل حتى الصنائع النظرية مثل علم النحو وغيرها - وفي حين يميز ابن باجه المتتصوف عن المتصوف فإنه قد مر بنا مقارنته ومقابلته السعداء الذين هم المتصوفون مع الغرباء عند الصوفية. وفي موضع آخر (رسالة الوداع)، ينقد ابن باجه الغزالى وكتابه (المتفقى من الضلال)، يقول ابن باجه (وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالى، وسماه (المتفقى)، وصف فيه طرفاً من سيرته وذكر انه شاهد عند اعتزالية أموراً إلهية والتذذداً عظيماً ومما قاله: (فكان ما كان مما لست أذكره) البيت. وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الحق يبين من

أمره انه لم يستقل عن هذا الصنف ولا عن ماله الأولى وانه غالط أو مغالط بخيالات الحق فإنه يبين ذلك من انه يجعل الغاية مشاهدة العالم العقلي، كما زعم، والالتذاذ بما يراه الإنسان في ذلك العالم من العجائب، ويضرب مثلاً بالمدن الكبار، وان الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزائها، فكيف بالعالم العقلي؟ وان نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذة مشاهدة المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أهل المدن الكبار إلى سائر ما يقوله، مما يفهم ان الغاية القصوى من علم الحق الالتذاذ)<sup>٥٢</sup> ان نقد ابن باجه هنا للغزالى يمثل نقد التصوف العملى الذى تبناه الغزالى فى كتابه (المنقد من الضلال)، وغيره من المتصوفة.

لقد اعتمد الباحثون هذه النصوص في بيان موقف ابن باجه من الغزالى ومن تصوفه، يقول دي بور: وعند ابن باجه (ان الغزالى حسب الأمر هيناً، حين ظن (ان) السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس (القلب)). ويرى ابن باجه - خلافاً لهذا - ان الفيلسوف يجب ان يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حباً منه في الحقيقة، وان الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن ان تكشفها، والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصى إلى مشاهدة الله<sup>٥٣</sup>. ويبين الدكتور ناجي التكريتى جانباً آخر من نقد ابن باجه للغزالى فيقول: (ومن المتصوفة من كان يدعوا إلى العزلة كالغزالى ويرى في الخلوة والنسك سبيلاً إلى صحوة الذهن والاطلاع على الشؤون الغيبية الإلهية فتنكب ابن باجه عن هذه الاعتبارات، وبين أغاليط الغزالى، واعتبر دعوته إلى التصوف والعزلة خداعاً للناس وتضليلًا لأن العالم العلوى لا يفتح للمتصوف المتنسك الواهم وإنما يطل عليه العقل الباحث عن كمال ذاته)<sup>٥٤</sup>. ويقول كوربان ان ابن باجه رأى ان الغزالى قد

بسط المشكلة (ففي نظر ابن باجه ان أبا حامد قد بالغ في تبسيط المشكلة بإثباته ان التبصر في العالم الروحي، ذلك التبصر الذي يهبه الإشراق الإلهي، يقيض له في حالة الوحدة، التذاذاً ناعماً ذلك ان تصوف الغزالى، ذلك التصوف الدينى الجوهر، هو في الواقع غريب على ابن باجه فتبصر فيلسوفنا يرمى إلى أمر أكثر تجدداً، بل من الصواب ان نقول ان ابن باجه، بتأثيره على ابن رشد، قد وسم الفلسفة في أسبانيا (الأندلس) بوسم جعل اتجاهها يتعد كل البعد عن فكر الغزالى. ان جهد المعرفة التأملية هو وحده الجهد القادر على ان يقود الإنسان إلى معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال، وان الألفاظ التي يفضل ابن باجه استعمالها من مثل لفظة (المتوحد) و (الغرير) ما هي إلا كلمة أنموذجية للغنوص الصوفي في الإسلام).<sup>٥٥</sup>  
يقول معن زيادة مرکزاً على نقد ابن باجه للغزالى تحديداً: (ان الطريق الصوفي الذي اتبعه الغزالى، يجعله مفكراً من الدرجة الثانية - في رأي ابن باجه - ولا يمكن ان يصل به إلى الحقيقة والسعادة الحقيقية كما كان يدعى. ويؤكد أبو بكر ان ادعاءات الغزالى هذه، ما هي إلا خيالات وأفكار وهمية كاذبة).<sup>٥٦</sup> وفي موضع آخر يستطرد معن زيادة قائلاً: يوضح ابن باجه (ان ادعاءات الغزالى مشاهدة أمور إلهية وبلغ قمة السعادة خلال اعتزاله ما هي إلا أوهام باطلة. فمن الواضح، كما يؤكد ابن باجه، ان الغزالى لم يرتفع في الواقع إلى المرتبة الخاصة بالروحانيين كما يدعى).<sup>٥٧</sup>  
إذا كان ابن مسرة قد وجد امتداده عند محى الدين بن عربي، فإن ابن باجه ومشروعه النبدي قد وجد امتداده عند أبي الوليد محمد بن رشد، بعد ان مر من خلال ابن طفيل في حي بن يقطان، الذي قدم لنا الإنسان الغريب عن الإنسانية كافة في جزيرته المعزولة عن العالم.

### ٣- التصوف عند ابن طفيل:

الفيلسوف المغاربي الثاني الذي اشتهر بمؤلف واحد، فلا يذكر عنوانه (حي بن يقطان) إلا ويحضر اسم ابن طفيل في الذهن نقول هذا على الرغم من أن لهذا المفكر مؤلفات عديدة لم يصلنا منها سوى (حي بن يقطان) وأشعار له.

والذي يهمنا هنا بيان التصوف عند ابن طفيل وبالتحديد في قصة حي بن يقطان الفلسفية التي هي مزيج من (حي بن يقطان) في صورتها عند ابن سينا وتدبر المتوحد عند ابن باجه ولكن بدلاً من أن يكون المتوحد عائشاً في مجتمعه نراه عند ابن طفيل يعيش منعزلاً في جزيرة يتدارب أمره ويتوصل عن طريق المعرفة التأملية إلى حال من التصوف والإشراق يدرك من خلاله جميع الحقائق يفتح ابن ط菲尔 قصة حي بن يقطان بكلام عن أحوال صوفية اعتبرته، يقول ابن طفال: (ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما، غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة (والحبور) لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها، ان يكتم أمرها أو يخفى سرها بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانساط، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل، وإن كان من لم تحدقه العلوم قال بها بغير تحصيل حتى إن بعضهم قال في هذه الحال: (سبحانني، ما أعظم شأنني) وقال غيره: (أنا الحق) وقال غيره: (ليس في الشوب إلا الله). أما الشيخ أبي حامد الغزالى (رحمه الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وانما أدبته المعارف وحذقه العلوم<sup>٨</sup>. نلاحظ على النص السابق، انه يستشهد بالغزالى بروح إيجابية متأثراً به لا ناقداً أى على نقىض ابن باجه الذى مر بنا نقاده لأبى حامد الغزالى، كما ان استعصار نقل الحال الصوفى الذى تحدث عنه ابن طفيل إلى اللغة للتعبير عنه. هذه الحال مشهورة عند المتتصوفة الذين يفضلون التزام الصمت على التعبير باللغة<sup>٩</sup>. ويؤكد ابن طفيل عدم استيفاء اللغة الاعتيادية للأحوال الصوفية، يقول ابن ط菲尔: (لا نجد في الألفاظ الجمورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة اسمًا يدل على الشيء الذي به ذلك النوع من المشاهدة)<sup>١٠</sup>. وعدم استيعاب اللغة للأحوال المكاشفة والمشاهدة الصوفيتين، سيكون موضع اهتمام ابن خلدون وسيكون وجهاً نقدياً من أوجه نقد ابن خلدون لعلوم المكاشفة عند الصوفية وهذا ما سيأتي بيانه في الفصل الرابع إن شاء الله.

ونستطرد في ذكر النصوص عن ابن الطفيل التي تحمل معنى التصوف بشكل بين يمنع أي تأويل لنقلها إلى معنى آخر غير التصوف.  
والفكرة نفسها (= عجز اللغة عن متابعة الأحوال الصوفية)، نجدها عند ابن طفيل الذي يقول: «أما ان تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية: فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحال حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النظري، لأنه كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، وانختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً»<sup>١١</sup>.

ومن صور التصوف في رائعة ابن طفيل ما قصه عن تطور فكر حى الذى تبين له «إن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً، حتى لا يعرض عنه

ظرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل، فستحصل لذته دون ان يتخللها ألم وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: «هذا وقت يؤخذ منه: الله أكبر - واحرم للصلوة»<sup>٦٢</sup>.

وبما يقابل معنى الخلوة عند الصوفية والتزام الطريقة في التصوف يخبرنا ابن طفيل ان من أحوال حي انه «جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل، حتى لا يقع منه إعراض فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود (كل) ساعة، فما هو إلا ان يسنج لبصره محسوس ما من المحسوسات، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوانات، أو يعترضه خيال من الخيالات، أو يناله ألم في أحد أعضائه، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله، فتختلط فكرته، ويزول عما كان فيه، ويتعذر (عليه) الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة، إلا بعد جهد، وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض، فيفضي إلى الشقاء (ال دائم)، ألم الحجاب»<sup>٦٣</sup>.

القلب من مصطلحات الصوفية الأكثر استعمالاً وله معنى خاص عندهم وهو إلى جانب الروح والسر والنفس من المصطلحات الخاصة إلا أن القلب أكثر أهمية عند الصوفية<sup>٦٤</sup>، يقول ابن طفيل: «ولست أعني بالقلب جسم القلب، ولا الروح التي في تجويفه، بل أعني به صورة تلك الروح الفائضة بقوتها على بدن الإنسان»<sup>٦٥</sup> التي عبر عنها القرآن الكريم بوضوح في سورة الحج<sup>٦٦</sup> (الآية ٤٦) ويصف ابن طفيل حال الفناء والوصول عند حي بن يقطان قائلاً: «بعد الاستغراق الممحض، والفناء التام، وحقيقة الوصول شاهد الفلك الأعلى، الذي لا جسم له، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا هي نفس الفلك، ولا هي غيرهما، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيقة، فإنها ليست

هي الشمس ولا المرأة ولا هي غيرهما. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن ان يوصف بلسان، ويصدق عن ان يكسي بحرف او صوت، ورأة في غاية من اللذة والسرور، والغبطة والفرح، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله»<sup>٦٧</sup>.

وعلى مستوى شخصيات الرواية الفلسفية لابن طفيل وما تدل عليه فإن آسال يمثل الصوفي الذي يجد طريقه الشخصي الخاص ويعترف الناس في الجزيرة إذ يجري اللقاء مع حي، أما سلامان فيمثل الفقيه، يقول ابن ط菲尔: «فاما آسال (منهما) فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثراً على المعاني الروحية، وأطمع في التأويل. وأما سلامان (صاحبها) فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعده عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل، وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة، ومعاسبة النفس، ومجاهدة الهوى»<sup>٦٨</sup>. وذلك ما تأكد عند دارسي ابن ط菲尔 يقول الأستاذ مدني صالح «آسال فيلسوفاً أقرب إلى التصوف منه إلى علم الكلام في حين سلامان متكلماً أقرب إلى الشريعة منه إلى الفلسفة»<sup>٦٩</sup>. ويناقش ابن ط菲尔 في قصته مشكلة الظاهر والباطن إذ تدور في ذهن حي بن يقطان ويقدم حلّ لها يعتمد فكرة اختلاف أذهان الناس ودرجة تقبلهم للأمور، وقد توصل حي بن يقطان إلى: ان «الحكمة كلها والهدایة والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه»<sup>٧٠</sup>. ويحذر ابن ط菲尔 في نهاية قصته من: اطراح «تقليد الأنبياء»<sup>٧١</sup> ان كلاً من الغزالى وابن ط菲尔 يتتفقان على ان الصوفية «أرقى الجميع في درجات السعادة»<sup>٧٢</sup>. ان أثر التصوف ظاهر في ابن ط菲尔 «لأن حي بن يقطان لم يصل إلى ما وصل إليه من الكشف والمشاهدة إلا لأنه سلك طرق المتصوفين... وهي:

١ - الإكثار من العبادة.

- ٢- الاستغراق في التأمل.
- ٣- الاقتصر على الضروري من الطعام مما يقيم الصلب ويساعد على الاستمرار في العبادة.
- ٤- القيام برياضة بدنية كالدوران والركض، أو برياضة نفسية كالخلوة والقراءة والذكر»<sup>٣</sup> حتى الإشراق عند ابن طفيل ليس مقتصرًا على معناه الفلسفي الحالي من التصوف بل هو باب من أبواب التصوف، يقول عمر فروخ: «في المعنى اللغوي: الإشراق وصول نور إلهي إلى الفرد بعد الفرد من أولئك الأشخاص الذين صفت نفوسهم بالاستعداد الفطري ثم بشيء من الرياضة النفسية، إن مثل هؤلاء الأفراد تصبح نفوسهم قابلة (بذلك الاستعداد المثقف بالرياضة النفسية، لتلقي أشياء من وراء الغيب، كما تقبل المرأة الصافية صور الأشباح المقابلة لها. غير أن هذا التعريف الذي يقبله أصحاب «الإشراق» أو أتباع «الطريقة المُشرقة») بضم الميم ربما أوهم أن هذا الإشراق بحث من بحوث الفلسفة - فلسفة ما وراء الطبيعة - ولكن هذا الإشراق موضعه الحقيقي في «السلوك» الروحي، إذ هو باب من أبواب التصوف، ولعله باسم آخر للكشف والمشاهدة»<sup>٤</sup> والكشف والمشاهدة ثمرة التصوف. أما ماهية ذلك الكشف وتلك المشاهدة فلا يمكن التصريح بها أبدًا، بل لا بد من الكلام عليها - إذا لم يكن بد من الكلام - رمزاً، لأن تلك الحال غريبة لا يمكن للسان أن يصفها وللألفاظ أن تعبر عنها<sup>٥</sup>.
- أما الزهد فهو إلى جانب التصوف عنصر ظاهر في رسالة حي بن يقطان، تجد رجل الدين ورجل التأمل الفلسفي عند ابن طفيل يميلان إلى العزلة والانفراد عن الناس، ولا يتناولون من الطعام والشراب إلا القدر الضروري، ولا يقبلان على الدنيا بوجهه وكان كل واحد منهمما لا يعتدي على الحيوان ولا يسيء إلى النبات في سبيل غذائه<sup>٦</sup>.

يقول د. ناجي التكريتي: إن إحدى الغايات من قصة حي بن يقطان إثبات أن الإنسان قادر على الاتصال بالله دون الاتصال بأحد<sup>٧٧</sup>. لقد اطلع ابن طفيل على آراء من سبقه من الفلاسفة والصوفية وتأثر بفكرة المتوحد التي شكلت مركزاً مهماً من اهتمامات أستاذه ابن باجه لقد نقد ابن باجه التصوف ونقد الغزالى في حين ابن طفيل يحبذ التصوف ويستشهد بأقوال الصوفية ويبدي تقديرأً عالياً للغزالى ويراه من انكشفت له المشاهدة وحذفته العلوم. لقد وضح الصوفية توضيحاً تاماً الطريق (السيكولوجى) الذي يستدرج بالإنسان خطوة خطوة حتى يصل به إلى المعرفة الإشراقية وقد رسم ابن طفيل هذا الطريق رسمأً دقيقاً<sup>٧٨</sup> بقى أن نقول: إن هناك من الباحثين من يرى ابن طفيل ليس في فلسفته أثراً للتصوف ومنهم د. عاطف العراقي القائل: (والواقع اننا نجد فلاسفة الأندلس بعيدين عن الاتجاه نحو التصوف، حتى لو كان تصووفاً فلسفياً، وهذا القول من جانبنا يعد فيما يبذلو منطبقاً على ابن باجه وابن طفيل وابن رشد أيضاً. إذ انهم فلاسفة الأندلس)<sup>٧٩</sup>.

وعلى الرغم من النصوص الصرىحة بالمعنى الصوفي وعلى الرغم من استشهاد ابن طفيل الإيجابي بأقوال الصوفية نجد ان د. عاطف العراقي يصر على رأيه هذا قائلاً: (وإذا كان فيلسوفنا قد تحدث خلال دراسته لموضوع الاتصال، عن أبعاد يبحث فيها الصوفية، فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجه الذي ارتكضه لنفسه غير منهجهم، والاتصال الذي يعد عنده اتصالاً عقلياً قام على أساس تفكير نظري مجرد، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم، لأنهم يقولون باتصال لا يستند إلى جذور الاتصال الذي تحدث عنه فيلسوفنا)<sup>٨٠</sup>. إن نصوص ابن طفيل ومنها ما ذكرنا لا تتحمل مثل هذا التأويل لأن التصوف جزء صريح من فلسفة ابن طفيل، المهم، توفي ابن طفيل في ١١٨٥ / ٥٨١ م مخلفاً تلميذاً شهيراً هو أبو الوليد بن رشد القرطبي.

#### ٤ - التصوف عند ابن رشد:

أنجز أبو الوليد ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م) مشروعه العقلي النبدي ولا سيما في مؤلفاته الشخصية الثلاث: تهافت التهافت الذي رد فيه على نقد الغزالى للفلسفة مواصلاً نقد ابن باجہ للغزالی، ومؤلفه الثاني: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة الذي تطرق فيه إلى نقد التصوف، ومؤلفه الثالث: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وفي مؤلفيه الآخرين نقد علم الكلام وركز نقه على الأشاعرة الذين رأهم أبعد عن التزعة العقلية البرهانية من المعتزلة. لقد شمل المشروع النبدي الرشدي التصوف فلدينا فقرة طويلة سنقتبسها من كتاب ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ينقد فيها ابن رشد التصوف ويمكن لنا تحليل النص الرشدي لاستخراج أهم النقاط التي يقوم عليها مما يوجب علينا إيراد النص الرشدي كاملاً:

يقول ابن رشد: (وأما الصوفية فطرفهم في النظر ليست طرقاً أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، ويحتاجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ» (البقرة: من الآية ٢٨٢)، ومثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهَدِيَنَّهُمْ سُبْلَنَا» (العنكبوت: من الآية ٦٩)، ومثل قوله تعالى: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا» (الأనفال: من الآية ٢٩). إلى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاكسدة لهذا المعنى ونحن نقول: إن هذه الطريقة - وإن سلمنا وجودها - فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر. ولكن وجودها بالناس عبيداً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه

على طرق النظر. نعم لسنا ننكر ان تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا ان إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وان كانت شرطاً فيها، كما ان الصحة شرط في التعليم، وان كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثاً، أعني على العمل بها، لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل ان كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف، واعتبر الأمر بنفسه<sup>٨</sup>. يمكننا استخراج نتائج من النص الرشدي على النحو الآتي:

- ١ - إن طرائق الصوفية ليست طرائقاً نظرية منطقية مركبة من مقدمات وأقىسة.
- ٢ - إن الصوفية ترى أن معرفة الموجودات بما فيها معرفة الله تعالى شيء يلقى في النفس بشرط تجريدها من العوارض الشهوانية.
- ٣ - إن ابن رشد يسلم بوجود الطريقة الصوفية في المعرفة في حدود معينة.
- ٤ - إن طريقة المتصوفة ليست طريقة عامة، ولو كانت هي المقصودة لبطلت منفعة العقل النظري.
- ٥ - إماتة الشهوات شرط لصحة النظر من حيث انها تعين على التركيز لا انها تولد المعرفة بذاتها.
- ٦ - يدل النص على احتمال ان ابن رشد قد دخل في حوار مع المتصوفة بدليل انه يسلم بوجود طريقة المتصوفة وطريقته في صياغة فائدة إماتة الشهوات تدل على أنها لغة حوار. ولكن النص الرشدي نفي ذلك ان حواراً قد سجله لنا ابن عربي في الفتوحات المكية يرجح وجود مثله مع ابن رشد الذي يسلم بوجود المعرفة الصوفية.

يصرح ابن عربي الفيلسوف الصوفي الشهير ان حواراً ولقاء قد حدث بينه وبين ابن رشد كان فيه ابن عربي لم ينزل حدثاً. وإليك ما قاله ابن عربي:

(ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغم في لقائي لما سمع وبلغه بما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه، حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاري. فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إلى محبة وإعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم قلت له نعم فزاد فرحة بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرجه من ذلك، فقلت له: لا فانتقبض، وتغير لونه، وشك فيما عنده. وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت: نعم، لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه، وأخذ الأفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت إليه... وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال: هذه اثبتناها، وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها. والحمد لله الذي خصني برؤيته ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي - رحمة الله - في الواقعه في صورة، ضرب بيبي وبينه فيها حجاب رقيق انظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عنى. فقلت: انه غير مراد لما نحن فيه فما اجتمعنا به حتى درج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمس مائة، بمدينة مراكش، ونقل إلى قرطبة، وبها قبره)<sup>٨٧</sup>. يدل النص على ان اللقاء كان متاخراً للعمر ابن رشد فابن عربي (ت ١٢٤٠ هـ / ١٢٣٨ م) كان حدثاً

وابن رشد في أخريات عمره والإنسان في أخريات عمره عادة يكون أقل حدة في الحكم على الأمور، فضلاً عن شخصية ابن رشد التي كانت موضع شهرة وتبجيل واسعين بدلالة افتخار ابن عربي بلقائه، علماً بأن ابن عربي يذكر حضوره تشيع ابن رشد<sup>٨٣</sup>.

##### ٥ - التصوف عند ابن عربي:

قبل ان اتطرق إلى شيء من محي الدين بن عربي<sup>٤</sup> (ت ١٢٤٠ هـ / ٦٣٨ م) الحاتمي الطائي أود ان أشير إلى حقيقة ان النص الذي ذكر سابقاً عن ابن عربي وللقائه مع ابن رشد في قرطبة يدل ضمناً على ان ابن عربي كان مطلعاً على آراء ابن رشد على الرغم من حداثة سنه وإلا كيف يسأله ابن رشد المقارنة بين الكشف الصوفي والبرهان الفلسفى؟ وقد يكون غير ذلك لحداثة سنه ان صدق ذلك وثبتت صحته وهذا مصدر التعجب من الإجابات فابن رشد كان يفتئش عن مثل للمعرفة المباشرة (الفطرية) التي تتجاوز جميع السبل المعروفة بين الفلاسفة في التدرج نحو المعرفة القدسية وإلا فعمر ابن عربي ٣٥ سنة حين توفي ابن رشد وكان آخر لقاء في تلك السنة (١١٩٨ هـ / ٥٩٥ م).

والحقيقة ان مصادر ثقافة ابن عربي كما تدل مؤلفاته وهو الأمر الذي أكدته عفيفي أكثر الباحثين تخصصاً بابن عربي الفيلسوف الصوفي الشهير: «ان ابن عربي استمد مادته من كل أنحاء التراث الإسلامي الضخم الذي وصلت إليه الحضارة الإسلامية إلى عهده، وأنه هضم كل ما أخذه من المصادر التي كان لها أثر في تفكير ابن عربي وقسمتها قسمين: قسم إسلامي وأدخلت تحته (أ) القرآن (ب) بعض متقدمي الصوفية (ج) المتكلمين وخاصة الأشاعرة (د) القراءة والإسماعيلية والباطنية وأخوان الصفا بوجه خاص (ه) بعض فلاسفة الإسلام لا سيما الفارابي وابن سينا.

وأدخلت تحت المصادر غير الإسلامية، الفلسفة الافلاطونية الحديثة وفلسفة فيلوب اليهودي الاسكندرى»<sup>٨٥</sup>. فضلاً عن اطلاع ابن عربي على آراء ابن رشد وآراء المعتزلة الذين ينقدهم في كتابه *فصول الحكم*<sup>٨٦</sup> مما يدل على استيعابه لفكرهم الكلامي.

يتميز أسلوب ابن عربي بغموض سبيه الرمزية الصوفية التي يعتمدها في كتاباته مشيداً لغة خاصة به لها مصطلحاتها وقد صدر كتاب معجمي بعنوان: «المعجم الصوفي» - بمصطلحات ابن عربي الصوفية أصدرته د. سعاد الحكيم<sup>٨٧</sup> أما أكثر الباحثين تخصصاً في آراء ابن عربي الصوفية فهو أبو العلاء عفيفي الذي تحدث عن أسلوب الرجل المليء بالغموض، وأصفاً الصعوبة التي واجهها في بدء دراسته لابن عربي إذ يصف كلام ابن عربي بأنه ظلام «في ظلام»<sup>٨٨</sup> ويستطرد قائلاً: «ذهبت إلى الأستاذ - يقصد نيكلسون - ونفسني تفيس يأساً وحزناً، وأعلنت له في صراحة أنتي لا أستطيع فهم الفصول - فصول الحكم - وانه أول كتاب عربي واجهت فيه هذه الصعوبة. فنصحني بترك «الفصول» والإقبال على كتب أخرى لابن عربي»<sup>٨٩</sup>. والحقيقة ان رمزية ابن عربي تطال كتبه الأخرى ومنها ديوانه ترجمان الأشواق الذي ألف له شرحاً بعنوان (ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق).

(ان لابن عربي أسلوباً خاصاً ينطوي على مستويين للغة ذلك «ان للرجل لغتين مختلفتين يخاطب بهما القارئ طوال الوقت، ويمزج إحداهما بالأخرى إلى حد يخفى معه المعنى المقصود أحياناً، وهاتان اللغتان هم لغة الظاهر ولغة الباطن، أو لسان الشريعة ولسان الحقيقة على حد تعبير الصوفية أنفسهم، أما لغة الظاهر فهي لغة عامة الخلق، وهي لغة الفقهاء والمتكلمين. وأما لغة الباطن فهي لغة الرمز والإشارة التي يعبر بها الصوفية على المعاني

والدقائق المستترة وراء ظاهر الشرع)<sup>٩</sup> هذا ما ي قوله د. عفيفي والحقيقة ان للرمزيه الصوفية أسبابها ومنها عجز اللغة الاعتيادية عن استيعاب معانيهم مما يضطرون إلى استعمال الرمز الصوفي.

يفرق ابن عربي بين الزهد والتتصوف، فـ«يسمي أولهما باسم «العلم الرسمي» والثاني باسم العلم «الذوقي». والزهد علم عملي، وفن لعبادة الله، ومنهج في الحياة وأداة تؤهل للتتصوف، أما التتصوف فمعرفة تجريبية، وذوق لأحوال المعرفة التي تولدها في النفس المجاهدات الزهدية»<sup>١٠</sup> ومع هذا فقد أكد الباحثون وجود صلة بين الزهد والتتصوف، ذلك ان: «الزهد الذي يدعوا إليه ابن عربي هو في جوهره زهد الخلوة، ومن هنا ارتباطه الوثيق بالتصوف»<sup>١١</sup>. ان لابن عربي طريقة في التتصوف وآراء تفصيلية في سلوك المریدين<sup>١٢</sup>.

يقرر ابن عربي عجز العقل عن معرفة الله وهو رأي ثابت عند المتتصوفة وعام بينهم، يقول هذا المفكر (الحاتمي الطائي): «فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس، إلا من حيث أنه موجود - تعالى وقدس - وكل ما يتلفظ به في حق المخلوقات، أو يتوهם في المركبات وغيرها، فالله سبحانه في نظر العقل السليم، من حيث فكره وعصمته، بخلاف ذلك، لا يجوز عليه ذلك التوهم، ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلًا»<sup>١٣</sup>.

### وحدة الوجود عند ابن عربي:

نأتي الآن إلى أهم قضية في تصوف ابن عربي وهي قضية وحدة الوجود، هذه القضية كانت موضع خلاف بين الباحثين في بعض الباحثين ومنهم د. محمد غلاب وطه عبد الباقي سرور ينكرون نسبة القول بوحدة الوجود إلى ابن عربي ويرون أنها من تشويه الخصوم والمستشرقين. يقول طه عبد الباقي سرور: ان ابن عربي تعرض إلى تشويه في حياته، مقصود

ينسب إليه آراء ليست له<sup>٦</sup>. وان نسبة وحدة الوجود إلى ابن عربي عمل استشرافي بقصد ربط التصوف بمؤثرات أجنبية ويدرك هنا نيكلسون ويقول سرور ان عفيفي تابع أستاذه وان ابن عربي بريء من وحدة الوجود<sup>٧</sup>. ويرى سرور: ان ابن تيمية قد أخطأ حين شخص وجود القول بوحدة الوجود عند ابن عربي لأنه تمسك بحرفية النصوص ولم يميز بين لغة القلب ولغة العقل في فهم النصوص<sup>٨</sup>. وستعتمد مجموعة نصوص مقتبسة من أبي العلاء عفيفي أكثر الباحثين تعمقاً في آراء ابن عربي الفلسفية الصوفية كما قلنا وبعد ذلك نوجل حسم المشكلة التي أثارها ابن تيمية قبل ان يشيرها المستشركون إلى ما سند كره من نصوص ابن عربي نفسه. يقول عفيفي: ان له مذهباً فلسفياً صوفياً متاماً يجمع المسائل الفلسفية الرئيسية التي هي مسائل الوجود والمعرفة والنفس (الأنطولوجيا والابستمولوجيا والسيكولوجيا) ويستطرد عفيفي: ان هذه المسائل جميعها تدور في تفكير حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود، وهي فكرة استبدلت بعقله واستولت على مشاعره وخلاصة هذه الفكرة: ان الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، متکثرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير، وان تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هي الحق وان نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت: هي الخلق فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والحدث والقديم، والأول والآخر، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات ولكنها متناقضات لاختلاف العبارات لا في الحقيقة<sup>٩</sup>.

يشي إبراهيم مذكور على ما قاله عفيفي قائلاً: ان «مذهب وحدة الوجود لم يستكمل صياغته في الإسلام، ولم يعرض العرض الكامل إلا

في القرن السابع للهجرة، وعلى أيدي ابن عربي الفيلسوف المتصوف، اتخذه أساساً لدرسه وبحثه، وبنى عليه آراءه كلها. فصل القول فيه بحث أضحي مذهباً مكتملاً المراحل متماساً الأجزاء. عرض له في كثير من كتبه. وبخاصة في كتابيه الكبيرين: (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم)<sup>١٠٩</sup>. ويوضح مذكور جوهر مذهب ابن عربي في وحدة الوجود قائلاً: يرى (ابن عربي) إلا موجود إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق. وجوده أزلي أبدى، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه)<sup>١١٠</sup> ثم يعقد مقارنة بين أسبينوزا وابن عربي في موضوع وحدة الوجود متوصلًا إلى وجود نقاط تشابه فيما (فليسوفان إلهايان)<sup>١١١</sup>. ومثل ذلك قيل عن دانتي وابن عربي والموري. ويفصل أبو العلاء عفيفي بين وحدة الوجود المادية ووحدة الوجود الصوفية عند ابن عربي قائلاً: إن وحدة الوجود التي يقول بها - ابن عربي - ليست وحدة وجود مادية تنكر الإلهوية ولوازمها، أو تنكر القيم الروحية، بل العكس هو الصحيح، أي أنها وحدة وجود تنكر العالم الظاهر ولا تعرف بالوجود الحقيقي إلا الله - الحق. أما الخلق فظل الوجود الحق ولا وجود له في ذاته<sup>١١٢</sup>.

ان النصوص خير يصل حاسم لاختلاف الباحثين في الحكم على قضية وحدة الوجود عند ابن عربي. والنصوص تؤكد وجهة نظر أبي العلاء عفيفي ومذكور وآخرين. وسأورد النصوص وهي لا تحتاج إلى تعليق وسنكتفي بترتيبها وإليك النصوص:

- «وهو - الله - من حيث الوجود عين الموجودات»<sup>١١٣</sup>. وينقل ابن عربي نصاً عن أبي سعيد الخراز يتبناه، بأن «الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها. فهو الأول والآخر والظاهر والباطن. فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن»<sup>١١٤</sup>.

- «ان الحق المنزه هو الخلق المشبه، وان كان قد تميز الخلق عن الخالق، فالامر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة لا بل - هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة»<sup>١٠٥</sup>.

- «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات»<sup>١٠٦</sup>.

- «انه عين الأشياء، والأشياء محدودة وان اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود فما يحد الشيء إلا وهو حد الحق. فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صلح الوجود، فهو عين الوجود»<sup>١٠٧</sup>.

- «فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير»<sup>١٠٨</sup>.

- «الأمر حق كله أو خلق كله، فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة. فعين صورة ما تجلى عين صورة من قبل ذلك التجلى، فهو المتجلى والمتجلى له»<sup>١٠٩</sup>.

- «وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الأسماء الإلهية، وان اختلفت حقيقتها وكثرت، انها عين واحدة»<sup>١١٠</sup>.

- «العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»<sup>١١١</sup>.

- «هو يدرك الأ بصار للطفه وسريانه في أعيان الأشياء»<sup>١١٢</sup>.

- ثم نقف على هذا النص المعتدل الذي هو أخف في دلالته على فلسفة ابن عربي في الوجود، يقول ابن عربي في مسألة الوجود: «فلم يبق لنا ان نقول إلا ان الحق تعالى موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول عن شيء، ولا علة لشيء. بل هو جل وعلا - خالق المعلولات والعلل، والملك القدس الذي لم يزل. وان العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه ولا لنفسه، مقيد الوجود بوجود الحق في ذاته، فلا يصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق»<sup>١١٣</sup>.

- ومن أشعار ابن عربي التي تحمل الدلالة على وحدة الوجود:  
 فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بذلك الوجه فادكروا  
 من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر  
 جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر<sup>١٤</sup>

وهو الواحد الذي ولذا قلت يغتدي <sup>١٥</sup>	فهو الكون كله قام كوني بكونه
---	---------------------------------

فلا تنظر العين إلا إليه فنحن له وبه في يديه	ولا يقع الحكم إلا عليه وفي كل حال فإننا لديه <sup>١٦</sup>
--	---

يقرر بلاطيوس: ان ابن عربي «حمل نذور وحدة الوجود التي نادى بها ابن مسرة القرطبي إلى أبعد أصقاع الإسلام»<sup>١٧</sup>، والحقيقة انه لا توجد نصوص واضحة تقرر ان ابن مسرة تكلم في وحدة الوجود في ذلك الوقت المبكر إذ توفي ابن مسرة في (٩٣١هـ/١٩١٩م) فوحدة الوجود لم تعرف إلا مع فلاسفة وحدة الوجود المتأخرين حتى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. ان محاولة تعميم التجربة الشعورية الصوفية عبر صياغات فلسفية يؤدي إلى الواقع في وحدة الوجود، فالتجربة الصوفية - كما هي عند القشيري والغزالى تبقى في حدود الشعور ولا تنتقل إلى الصياغة الفلسفية من دون الواقع في الخلل.

وسيكون موضوع وحدة الوجود هدفاً رئيسياً لنقد ابن خلدون في كتابيه: المقدمة وشفاء السائل كما سترى ذلك في الفصل الرابع ان شاء الله. ونأتي الآن إلى نقد أبي العلاء عفيفي لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي. يقول عفيفي مبيناً بشكل صحيح نتائج مذهب وحدة الوجود السلبية

على الدين والأخلاق إذ انه ينفي مبدأ المسؤولية الفردية للإنسان الذي تبني عليه الأخلاق والثواب والعقاب: «كان من الضروري ان يؤدي مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين والأخلاق، فنظريته في ان العلم تابع للمعلوم، وان علم الله بنا تابع لما تعطيه أعيننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال، وإن إرادة الله لا تتعلق إلا بما علمنا، كل ذلك أدى القول بأننا مسؤولون - من الناحية الصورية على الأقل - ولكن ما قيمة هذه المسؤولية؟ وما معنى الحرية الإنسانية في عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله؟ ثم القضاء والقدر وما شأنهما؟

أما القضاء فهو حكم الله في الأشياء ان تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمناها أولاً، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها كما ذكرنا. وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه. فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء إنما يحكم بواسطة الأشياء نفسها، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها وهذا هو الذي يسميه ابن عربي «سر القدر»<sup>١٨</sup>.

ويستطرد عفيفي قائلاً: «وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي - أو بالأحرى مدلول ديني - على نحو ما فسرنا، فأحرى بالثواب والعقاب ألا يكون لهما مدلول إيجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود. وأقصى ما يستطيع ابن عربي أن يقوله هو ان الثواب اسم ناشئ عن الطاعة في نفس المطيع. وان العقاب اسم للأثر الناشئ عن المعصية في نفس العاصي»<sup>١٩</sup>. وإذا ابتعدنا قليلاً عن هذه القراءة الفلسفية التي تعمم النتائج ينبغي ان نتبه إلى ان ابن عربي يثبت العقاب والثواب على الأقل وكما ذكر أبو العلاء عفيفي نفسه. ويخبرنا عفيفي أيضاً في تحليله كيف تفادى ابن عربي النتائج السلبية المترتبة على مذهب وحدة الوجود من الناحية

الفلسفية، في حين ان ابن عربي احتفظ لنفسه بالنظرية الدينية للوجود، يقول عفيفي مستطرداً في كلام له: «ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضي القضاء التام على كيان أي دين منزل ويضع معالم الإلهية بمعناها الديني الدقيق. لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي. فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى... وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحول في الفكر أن يبقى على معنى الإلهية في مذهبة. فبدلاً من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادي فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم والله اسمًا على غير مسمى غلت عليه فكرة الوجود الروحي، فاعتبر الوجود الحق قاصراً على الله، والعالم ظللاً له وصورة، وفرق بين وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرح فيها بعینيتها. وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتي الذي لا قدم لمحدث من المحدثات فيه»<sup>١٢</sup>. أي انه على تقىض أصحاب وحدة الوجود المادية ومع هذا فينبغي ان نؤكّد ان ابن عربي موضع اختلاف القدماء والمحدثين فيه فيما يتعلق بأرائه الفلسفية في الوحدة.

وترى د. نظره الجبوري ان ابن عربي قد مزج «بين التصوف والفلسفة فخرج بمذهب صوفي متكملاً في طبيعة الوجود حيث اتجه نحو وحدة الوجود مقرراً بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو الله تعالى»<sup>١٣</sup>. وقد اقترن مذهب وحدة الوجود باسم ابن عربي إذ هو الذي هذب القول في هذا المذهب فوصل به إلى صورته المتكاملة في التصوف الإسلامي<sup>١٤</sup>.

وهي بذلك تلتقي مع د. إبراهيم بيومي مذكر الذي ربط في نص سابق مذهب وحدة الوجود وابن عربي «وعليه فوحدة الوجود مذهب صوفي متكملاً في طبيعة الوجود الذي أقر به ابن عربي على اعتبار أنه لا وجود في الحقيقة إلا وجوده تعالى وكل ما سوى فهو تجليات ومظاهر

وظلال له تعالى لا حقيقة في الوجود إلا به تعالى»<sup>١٣</sup>. وكان ابن عربي تأثيره في أوروبا في الشاعر دانتي مؤلف الكوميديا الإلهية، إلى جانب تأثير أبي العلاء المعري من خلال رسالة الغفران، يقول بلاطيوس المستشرق الأسباني: يدين دانتي «ابن عربي أو على الأقل للصوفية التابعين لمدرسته، فقد استفاد من أوصافه للآخرة واستوحاه فنياً في قصيده الخالدة «الكوميديا الإلهية». فالواقع أن الشاعر الفيرناتي (= دانته البجيري) استطاع أن يجد في مؤلفات ابن عربي، وفي (الفتوحات) على وجه التخصيص الإطار العام لقصيده، أعني التخييل الشعري لرحلة مليئة بالأسرار إلى مناطق الآخرة وما تنطوي عليه من معان رمزية، كما وجد فيها المستويات الهندسية لبناء الجحيم والفردوس، واللمحات العامة التي تزين مناظر هذه الدراما السامية»<sup>١٤</sup>. هذا ولم تخل حياة ابن عربي من التهديد والاتهام الذي لقاه في مصر إبان حياته بسبب آرائه الصوفية<sup>١٥</sup>. على أية حال تعد وحدة الوجود أخص الخصائص الفلسفية في تصوف ابن عربي.

#### التصوف عند ابن سبعين:

هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد (١٢١٦هـ/٥٦١٣م - ت ١٢٧٠هـ/١٢٦٩م)<sup>١٦</sup> وبوصفه صوفياً فإنه مزج التصوف بالفلسفة، وكانت الفلسفة أغلب عليه من التصوف<sup>١٧</sup>. وسنلاحظ نقه لل فلاسفة وعرضه لمباحث الفلسفة ظاهراً في كتابه بد العارف.

#### أ - ابن سبعين ونقد الفلسفه:

ووجه فرديك الثاني إمبراطور صقلية أسئلة عن فلسفة ومنطق أرسسطو إلى المفكرين المسلمين، وقد تصدى ابن سبعين للإجابة عن تلك المسائل وقد عرفت باسم المسائل الصقلية وقد طبعت للمرة الأولى في العام ١٩٤١

م ولم أغير عليها في مكتباتنا. وقد قام ابن سبعين بنقد الفلسفه ومن أوجه نقده: انه انتقد ابن الصائغ (=ابن باجه) وغيره من الفلسفه المسلمين قائلاً عن ابن باجه: ان هذا (الرجل مفتون بنفسه وله سفسطة كثيرة، مثل الذي ذكر في المادة والصورة وانه خلص الخلاف فيها، مثل الذي ذكر في صناعة المنطق من انها تكذب في شيء وتصدق في آخر... حتى ابن رشد قال انه بقي على مذهبة مدة من الزمان ولطف الله به واهتدى بكلام الحكيم وزال عن ذلك. وهذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومعظم له ويکاد ان يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم يقول ان القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده... وأما الفارابي اضطراب وخلط وتناقض وتشكك في العقل الهيولاني)<sup>١٢٨</sup> على علو قدره. و(اما ابن سينا فممهو مسفسط كثير الطنطنة قليل الفائدة وما له في التأليف لا يصلح لشيء ويزعم انه أدرك الفلسفه المشرقيه ولو أدركها لتضوع ريحها عليه، وهو في العين الحمية. وأكثر كتبه مؤلفة ومستبطة من كتب افلاطون... وأحسن ما له في الإلهيات والتنبيهات والإشارات وما رمزه في حي بن يقطان... وأما الغزالى فلسان دون بيان، وصوت دون كلام، و الخلط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد. مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير)<sup>١٢٩</sup> ويستعيد ابن سبعين من (شكوك المشائين وحيرة أبي نصر وتمويه ابن سينا في بعض الأمور واضطراب الغزالى وضعفه وتردد ابن الصائغ وتنوع و «تلويحات» السهوردي مؤلف «حكمة الإشراق» والتلقیحات بمذهب افلاطون، وتشویش ابن خطیب الري - يقصد الفخر الرازی)<sup>١٣٠</sup>. ان امتراج الفلسفه بالتصوف عند ابن مسرة وجده امتداده عند ابن سبعين الذي مزج التصوف بالفلسفه كما هو واضح من مؤلفاته وعلى رأسها بد العارف.

## ب - مؤلفاته في التصوف:

خصص ابن سبعين فصلاً للتصوف في مؤلفه الرئيس «بد العارف» الذي حققه الدكتور جورج كتوره، كما ان له تصانيف في آداب التصوف ورياضاته العملية في العديد من رسائله التي حقق مجموعه منها الدكتور عبد الرحمن بدوي.

ومن مؤلفاته في التصوف: رسالة العهد وهي رسالة قصيرة يوجهها ابن سبعين إلى مربيه الذي يأخذ عليه العهد، والرسالة النورية أو كتاب النصيحة وهي رسالة صنفها ابن سبعين في رياضة «الذكر»، وقواعدها وآدابها وترجم أهميتها - فيما يقول التفتازاني - إلى أنها تضمنت آراء ابن سبعين في آداب التصوف العملية، والرسالة الفقيرية وهي رسالة يبحث فيها ابن سبعين عن «الفقر» بحسب رأي الفقهاء والمتكلمين والصوفية والفلسفه، والرسالة الرضوانية، وهي رسالة صنفها ابن سبعين لشرح آداب التصوف، وبعض مقاماته كالتبوية، ويشرح فيها معانٍ الرضوان والرحمة، إلى جانب وصايا ومؤلفات أخرى<sup>١٣</sup>.

## ج - ابن سبعين والتصوف العملي

ان ابن سبعين بوصفه صوفيا فإنه يتتمي إلى طريقة تصوفية أندلسية، شكلت ثقافته وآرائه في التصوف، وتعني بها الطريقة الشوذية<sup>١٤</sup> التي كانت تمزج التصوف بالفلسفة، وكان الشوذى وابن احلى وابن سبعين وطائفة أخرى من صوفية الأندلس في عصرهم، من القائلين بالوحدة، ولذلك كان الهجوم عليهم من جانب الفقهاء الأندلسيين عنيفاً<sup>١٥</sup>.

علمًا أن اتجاه المدرسة الشوذية في مزج التصوف بالفلسفة يعد امتداد لاتجاه مدرسة ابن مسرة الصوفي الأندلسي المتكلس... الذي

أثرت تعاليمه في جميع الصوفية الأندلسية الذين مزجوا التصوف بالفلسفة<sup>١٣٤</sup>.

وكان ابن سبعين طريقة صوفية، وكان له تلميذ تأثروا بطريقته وأذاعوا آرائه في حياته وبعد مماته<sup>١٣٥</sup> ويبدو أن تلميذ السبعينية كانوا يسيرون في البلاد متزيين بزي خاص من الصوف<sup>١٣٦</sup>. ويعرف بابن سبعين الصوفي بـ: «هو العالم بالله العارف به الواصل لغاية الإنسان السعيد على الإطلاق»<sup>١٣٧</sup>. ويقسم الصوفية على خمسة أقسام: «قسم جمهوري، وقسم مشارك، وقسم غير واصل، وقسم كامل، وقسم محرر»<sup>١٣٨</sup>.

وعلى الرغم من تصوفه فإنه نقد الصوفية «عامتهم وخاصتهم لقولهم في النفس بما يشعر بالاثينية أو الكثرة في الوجود، فهم يتحدثون عن بداية ونهاية وداخل وخارج، وكل هذا لا مجال له في مذهب المقرب في الوجود الواحد الذي لا اثنينية أو كثرة فيه بوجه من الوجه»<sup>١٣٩</sup>.

#### د - الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

يقول أبو الوفا التفتازاني: إن ابن سبعين صاحب مذهب في التصوف الفلسفي يعرف بالوحدة المطلقة، وال فكرة فيه بسيطة، وهي أن الوجود واحد، وهو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات فوجوداتها عين وجود الواحد<sup>١٤٠</sup>.

وسنقوم أولاً بإيراد آراء الباحثين في ابن سبعين وأعني أشهرهم ثم إيراد نصوص ابن سبعين نفسه في مذهب الوحدة المطلقة.

اتفقت آراء أشهر الباحثين بشأن مذهب الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، يقول محمد ياسر شرف في كتابه:

«الوحدة المطلقة عند ابن سبعين»: «الوجود المطلق: هو الله، ولا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا هو، الوجود الواجب،

الكل، فهو هو، المنسوب إليه، الجامع، الأيس، الأصل، الواحد، الأصح أصح، لا نتهمه ولا نتوهمه. وأطلق عليه اسم «دائرة الوجود» ورأى أن: «المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء»<sup>٤١</sup>. الوحدة المطلقة بصفتها المطلقة تميز عن وحدة الوجود أنها تغالي أكثر فلا تعرف بأي تمايز أو أي وجود غير وجود الله، فهي مطلقة لأنها تعرف أصلاً بوجود الكثرة بل هي عندها وهم يتولد عن الإدراكات الحسية فلا وجود حقيقي للكثرة إنما هي أوهام. علماً أن ابن سبعين يستعمل بنفسه مصطلح: (الوحدة المطلقة)<sup>٤٢</sup>.

يقول د. عبد الرحمن بدوي: «وهذه الوحدة المطلقة يؤكدها ابن سبعين ضد كل محاولة للتمييز حتى عند الصوفية القائلين بالتوحيد. فإنهم يميزون بين توحيد الذات وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال وهذه التمييزات التي وصفوها هي في نظر ابن سبعين أوهام في أوهام»<sup>٤٣</sup>.

يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني: «المراتب الوجودية المختلفة عند ابن سبعين عوارض للوجود، والعرض لا يبقى زمانين في التحقيق، فهو باطل أبداً، فثبتت أن الحق ((الله)) هو الوجود، والوهم هو المراتب التزائلة والباطنة و«كل شيء هالك» هي المراتب الوهمية»<sup>٤٤</sup>.

و «يفرق ابن سبعين في الوجود تفرقة اعتبارية بين الهوية والماهية، فالهوية هي الكل، والماهية هي الجزء، وإن شئت قلت الهوية هي الواجب الوجود والماهية هي الممكן الوجود، والهوية عنده هي الربوبية والماهية هي العبودية، وفي الحق لا هوية بدون ماهية، كما أنه لا ماهية بدون هوية، فهما يتحدا انتحاد الكل بالجزء، والفرع بالأصل، ولا تفرقة بينهما على التحقيق، بل هناك وحدة مطلقة، والكثرة من وهم الجھال والعوام»<sup>٤٥</sup>.

اذن الوحدة هي الوجود والكثرة وهم، هذه خلاصة مذهب ابن سبعين في الوحدة المطلقة. وفي الحقيقة فإن ابن سبعين «يفوق ابن عربي في

إطلاق الوحدة ونفي الأثنية. وابن سبعين يمعن في هذا الاتجاه حتى لينكر في كثير من الأحيان الوجود المقيد ولا يقر بوجود غير وجود الله، وليس كذلك ابن عربي الذي أفسح في مذهبة مكاناً للقول بوجود الممكناً، ومن هنا رأى ابن تيمية أن ابن عربي أقرب إلى الإسلام من غيره من صوفية الوحدة المطلقة كابن سبعين لأنّه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشائع على ما هي عليه وأما ابن سبعين فإنه يقول بوحدة الوجود وأنه ما ثم غير<sup>١٤٦</sup>.

وهكذا «فالوحدة المطلقة عند ابن سبعين تقوم على حقيقة مفادها أن الله حقيقة الموجودات. هذا يعني أن الوجود الحقيقي لله وحده وهو الذي يوصف بالوجود فقط... أما سائر الموجودات فلا وجود لها في الحقيقة إذ أن وجودها عين وجود الله ولأنّها تستمد وجودها من الله»<sup>١٤٧</sup> وبعد إيراد هذه الآراء نتقل الآن إلى نصوص ابن سبعين نفسه.

#### هـ - من نصوص ابن سبعين في الوحدة المطلقة:

- يردّد ابن سبعين عبارة تلخص مذهبة كلّه في الوحدة المطلقة والعبارة هي: «الله فقط»<sup>١٤٨</sup>.

- ومن عباراته: «الله فقط قدر أن الوجود كلّه صورة واحدة محبيطة بظاهره وبباطنه»<sup>١٤٩</sup>.

يصف ابن سبعين الله تعالى بـ«الذى هو ولا شيء إلا هو، ولا ماهية إلا ماهيته ولا انية إلا انتهـه - تجده وحده، وتتجدد الوحدة غير زائدة على ذاته»<sup>١٥٠</sup>.

- ومن أقواله: «ليس إلا الإيس فقط و (هو هو)<sup>١٥١</sup>.

- «إن انية الله هي أول الآنيات وآخر الهويات، وظاهر الكائنات وباطن الأبديةات»<sup>١٥٢</sup>.

- لا «موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله إلا الحق إلا الكل إلا وهو هو إلا المنسوب إليه إلا الجامع إلا ليس إلا الأصل إلا الواحد».<sup>١٥٣</sup>

- يذكر أبو الوفا التفتازاني أن ابن سبعين وأصحابه كانوا يقولون في ذكرهم «ليس إلا الله»<sup>١٥٤</sup>، أصبح واضحاً لدينا أن ابن سبعين في تصوفه الفلسفي دعا إلى مذهب الوحدة المطلقة الذي يزيد على مذهب وحدة الوجود في رفض أي تمايز في الوجود لكنه بلا شك تطور لمذهب وحدة الوجود ونصوص ابن سبعين واضحة في التصريح بهذا المذهب مثلاً كانت نصوص ابن عربي صريحة في بيان مذهبة في الوحدة، وسنجد أن ابن خلدون يركز نقه على نظرية الوحدة المطلقة ووحدة الوجود كما هي عند ابن عربي وابن سبعين وأنه على نقىض ابن باجه سيتأثر بالغزالى وآرائه في التصوف كما سيتوضح في الفصل الرابع إن شاء الله.

### الهوامش:

- ١- عالج ذلك الباحث في كتابه الموسوم: المعرفة الصوفية، دار عمار - عمان، دار العجيل - بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م، ص ١٢٨ - ١٢٩.
- ٢- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نيه أمين فارس ومنير العلبيكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٦٩ م، ص ٣٠٠.
- ٣- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، د. ت، د. م، (طبعة قديمة)، ص ٨٧.
- ٤- ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م)، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تحقيق: عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ج ٢، ص ٤١ - ٤٢.

- <sup>٥</sup>- الحميدى، أبو عبد الله محمد بن فتوح (ت ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م) جذوة المقتبس، تحقيق محمد تاويت الطنجي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، د. ت، ص ٥٨ - ٥٩.
- <sup>٦</sup>- ينظر: بلاطوس، أسين، مادة (ابن مسرا) في دائرة المعارف الإسلامية، ت: إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشناوي و د. عبد الحميد يونس، دار الشعب، القاهرة، د. ت، م١، ص ٣٨٦.
- <sup>٧</sup>- الحميدى، جذوة المقتبس، ص ٥٨، وقارن الضبي، أحمد بن يحيى؛ ت ٥٥٩، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ م، ص ٨٨.
- <sup>٨</sup>- بالثيا، اتخل جنتالث، تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الأسبانية حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥٥ م، ص ٣٢٨.
- <sup>٩</sup>- كوربان، هنري بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت: نصیر مروة وحسن قبیسی، منشورات عویدات، بيروت - باريس، ط ٢، ١٩٨٣ م، ص ٣٤.
- <sup>١٠</sup>- عباس، د. إحسان، تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م، ص ٥٦ - ٥٧.
- <sup>١١</sup>- مطلك، د. فضيلة عباس، الأصول الإشراقية عند فلاسفة المغرب، (رسالة دكتوراه لم تنشر)، بإشراف د. عبد الستار الرواوى، جامعة بغداد، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م، ص ١٣١.
- <sup>١٢</sup>- المصدر نفسه، ص ١٣٤.
- <sup>١٣</sup>- ابن الإبار، محمد بن عبد الله القضايعي اللبناني (ت ٥٦٥٩ هـ / ١٢٦٠ م)، التكميل لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحيني، القاهرة، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦ م، ص ٢٨٤ - ٢٨٥.
- <sup>١٤</sup>- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣١.
- <sup>١٥</sup>- النباهي، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن العالقى الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت، ص ٨٧، يقول إحسان عباس: إن النباهي ذكر أن ملاحقة القاضي ابن زرب واستتابه لأصحاب مذهب ابن مسرا كان سنة ١٣٥٠ هـ / ١٩٦١ م وفي هذا التاريخ خطأ لأن ابن زرب أصبح قاضياً سنة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧ م إذن الملاحقة كانت في هذا التاريخ أو بعده ينظر: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٥٨.

- <sup>١٦</sup>- نسبة إلى مدينة ابن مسرة المسمة - العيرية.
- <sup>١٧</sup>- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٣٥.
- <sup>١٨</sup>- بالشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٣٢.
- <sup>١٩</sup>- دائرة المعارف الإسلامية، م ١، ص ٣٨٧.
- <sup>٢٠</sup>- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٢٨.
- <sup>٢١</sup>- ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦/١٠٦٣م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية بمصر، ط ١، سنة ١٣١٧هـ، ج ٤، ص ١٩٨.
- <sup>٢٢</sup>- المصدر نفسه، ج ٤، ١٩٩.
- <sup>٢٣</sup>- بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٣٠١ - ٣٠٠.
- <sup>٢٤</sup>- بالشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٩ - ٣٣٠، وينظر: إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، (عصر سيادة قرطبة)، ص ٥٥.
- <sup>٢٥</sup>- إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٥٦.
- <sup>٢٦</sup>- بالشيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٩.
- <sup>٢٧</sup>- درست الدكتورة فضيلة عباس مطلوك، عبور المنهج الصوفي من المشرق إلى المغرب العربي في أطروحتها للدكتوراه الموسومة. الأصول الإشرافية عند فلاسفة المغرب، ص ١٢٨ وما بعدها.
- <sup>٢٨</sup>- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤٢.
- <sup>٢٩</sup>- ينظر: ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨م، (مقدمة المحقق) ص ١٣.
- <sup>٣٠</sup>- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤م، ص ٣٥٧.
- <sup>٣١</sup>- ابن أبي أصيبيعة، موفق الدين أحمد بن القاسم، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: د. نزار رضا مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت) ص ٥١٥.
- <sup>٣٢</sup>- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د. ت) ص ٣٦٧.
- <sup>٣٣</sup>- لقد درس المحتمي عبد القادر موسى فكرة المتوحد يتسع في رسالته للدكتوراه

- الموسومة (الاغتراب فيتراث صوفية الإسلام)، لم تنشر، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٥م، ص ١٦٧ - ١٧٤.
- <sup>٣٢</sup> - ابن حفزان، أبو نصر الفتح بن حفزان (ت ١١٣٤هـ / ٥٢٩م) قلائد العقيان، د. م، ١٢٨٤هـ، ص ٢٩٨.
- <sup>٣٣</sup> - ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص ٩٠.
- <sup>٣٤</sup> - المصدر نفسه، ص ٧٩.
- <sup>٣٥</sup> - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٦١.
- <sup>٣٦</sup> - صليبا، د. جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣م، ص ٤٣٦.
- <sup>٣٧</sup> - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٦١.
- <sup>٣٨</sup> - المصدر نفسه، ص ٣٥٨.
- <sup>٣٩</sup> - ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، ص ٤٣، وينظر: تسمية الصوفية بالغرياء عند الكلبازى، أبو بكر محمد، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٢٩.
- <sup>٤٠</sup> - رسائل ابن باجه الإلهية، ص ٦٨.
- <sup>٤١</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٦.
- <sup>٤٢</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٧.
- <sup>٤٣</sup> - التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨م، ص ٣٥٢.
- <sup>٤٤</sup> - رسائل ابن باجه الإلهية، ص ٤١.
- <sup>٤٥</sup> - المصدر نفسه، ص ٤١، يراجع أيضاً الجابري، د. علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣م، ق ١، ص ١٥٠ - ١٥١.
- <sup>٤٦</sup> - الفيومي، د. محمد إبراهيم، ابن باجه والاغتراب، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص ١٠٠.
- <sup>٤٧</sup> - رسائل ابن باجه الإلهية، ص ٦٩.
- <sup>٤٨</sup> - رسائل ابن باجه الإلهية، ص ٥٦ - ٥٥.

- <sup>٥١</sup>- شيخ الأرض، تيسير، ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، ط١، ١٩٦٥م، ص ١١٨ وينفي ابن باجه أن يكون المعقول هو الصور الروحانية الخيالية، ص ١١٨، من المصدر نفسه.
- <sup>٥٢</sup>- رسائل ابن باجه الإلهية، ص ١٢١.
- <sup>٥٣</sup>- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.
- <sup>٥٤</sup>- النكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص ٣٥٣.
- <sup>٥٥</sup>- كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤٤.
- <sup>٥٦</sup>- زيادة، د. معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجه الأندلسي، دار أقرأ، بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ٢٥.
- <sup>٥٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٦.
- <sup>٥٨</sup>- ابن طفيل، حي بن يقطان، قدم له بدراسة وتحليل: د. جميل صليبا و د. كامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط٥، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م، ص ٤ - ٥، والعبارات التي أوردها ابن ط菲尔 في النص أعلاه واستشهد بها تعود العبارة الأولى إلى أبي يزيد البسطامي والآخرتان إلى الحسين بن منصور الحجاج وهي من العبارات الشهيرة في مجال التصوف.
- <sup>٥٩</sup>- ينظر: للباحث، المعرفة الصوفية، ص ١٨٧ - ١٨٨.
- <sup>٦٠</sup>- ابن ط菲尔، حي بن يقطان، ص ٧.
- <sup>٦١</sup>- ابن ط菲尔، حي بن يقطان، ص ١٠.
- <sup>٦٢</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٣.
- <sup>٦٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٤.
- <sup>٦٤</sup>- ينظر عن مصطلح القلب ودلالته عند الصوفية، للباحث: المعرفة الصوفية، ص ١٤٨ فما بعد.
- <sup>٦٥</sup>- ابن ط菲尔، حي بن يقطان، ص ٧٦.
- <sup>٦٦</sup>- قال سبحانه وتعالى: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَغْفِلُونَ بِهَا» (الحج: من الآية ٤٦).
- <sup>٦٧</sup>- ابن ط菲尔، حي بن يقطان، ص ٧٩.
- <sup>٦٨</sup>- المصدر نفسه، ص ٨٤.

- <sup>٦٩</sup>- صالح مدني: ابن طفيل وقصة حي بن يقطان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٩م، ص ٤١.
- <sup>٧٠</sup>- ابن طفيل، حي بن يقطان، ص ٩١.
- <sup>٧١</sup>- ابن طفيل، حي بن يقطان، ص ٩٢.
- <sup>٧٢</sup>- مدني صالح، ابن ط菲尔 وقصة حي بن يقطان، ص ٤٣.
- <sup>٧٣</sup>- فروخ، عمر، ابن طفيل وقصة حي بن يقطان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ٩٦-٩٧.
- <sup>٧٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٩٨-٩٩.
- <sup>٧٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٩٧.
- <sup>٧٦</sup>- ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٦.
- <sup>٧٧</sup>- د. ناجي التكريتي، الفلسفية الأخلاقية الأفلاطونية، ص ٣٥٤.
- <sup>٧٨</sup>- ينظر: محمود، د. عبد الحليم: فلسفة ابن طفيل ورسالة (حي بن يقطان)، تأليف وتحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٤٤.
- <sup>٧٩</sup>- العراقي، د. عاطف، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، ط ٤، ١٩٨٥م، ص ٥٦، هامش رقم ١.
- <sup>٨٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٢٠١.
- <sup>٨١</sup>- ابن رشد، أبو الوليد محمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٩م، ص ١٥٠.
- <sup>٨٢</sup>- ابن عربي، محى الدين العاتمي الطائي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، السفر الثاني، ص ٣٧٣-٣٧٣.
- <sup>٨٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٧٣، وينظر عن لقاء ابن رشد وأبن عربي، سرور، طه عبد الباقي، محى الدين بن عربي، مكتبة الخاتمي بمصر، د. ت، ص ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، وينظر أيضاً: بلايثوس، آسين، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمه عن الأسبانية عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص ١٢-١٣.

- <sup>٨٤</sup>- ولد ابن عربي في العام ٥٦٠هـ وتوفي في العام ٦٣٨هـ وما بين التاريخين عاش الطائي حياته متوفلاً بين المغرب العربي والمشرق العربي فهو قد خاض حياة حافلة بالتأليف والتنقل.
- <sup>٨٥</sup>- عفيفي، أبو العلاء، ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري - محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩هـ / ١٣٨٩م، ص ١٨.
- <sup>٨٦</sup>- ينظر: ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تحقيق ودراسة أبو العلاء عفيفي، منشورات مكتبة دار الثقافة، نينوى، ط ٢، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م، ص ١٢٣ - ١٢٤.
- <sup>٨٧</sup>- راجع: الحكيم، د. سعاد، المعجم الصوفي، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- <sup>٨٨</sup>- عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ص ٦.
- <sup>٨٩</sup>- المصدر نفسه، ص ٧.
- <sup>٩٠</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٩١</sup>- بلاطوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ١١١ - ١١٢.
- <sup>٩٢</sup>- المصدر نفسه، ص ١١٤.
- <sup>٩٣</sup>- المصدر نفسه، ص ١٢٩ فما بعد وينظر أيضاً ص ١٢٣.
- <sup>٩٤</sup>- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص ٩٢.
- <sup>٩٥</sup>- سرور، محي الدين ابن عربي، ص ١٧٤ فما بعد.
- <sup>٩٦</sup>- المصدر نفسه، ينظر الصفحتان: ١٦٣، ١٦٣، ١٧٢، ١٨٧ فما بعد، ص ١٩١ فما بعد.
- <sup>٩٧</sup>- سرور، محي الدين ابن عربي، ص ١٩٤. وينظر: محمد غلاب الذي يتفق مع سرور ويرى أن ابن عربي ليس من القائلين بوحدة الوجود، ينظر: غلاب، د. محمد، المعرفة عند محي الدين ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري عن محي الدين ابن عربي، ص ٢٠٢ فما بعد ينظر للباحث، المعرفة الصوفية، ص ١٧٨ مع الهاشم.
- <sup>٩٨</sup>- عفيفي، ابن عربي في دراساتي، ص ١٥.
- <sup>٩٩</sup>- مذكور، د. إبراهيم، وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ضمن الكتاب التذكاري عن ابن عربي، ص ٣٦٩.

- <sup>١٠٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٧٠.
- <sup>١٠١</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٦٧.
- <sup>١٠٢</sup>- عفيفي، ابن عربي في دراستي، ص ١٦.
- <sup>١٠٣</sup>- ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٧٦ (الفصل الرابع).
- <sup>١٠٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٧ (الفصل الرابع).
- <sup>١٠٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٨ (الفصل الرابع).
- <sup>١٠٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٨٠ (الفصل الخامس).
- <sup>١٠٧</sup>- المصدر نفسه، ص ١١١ (الفصل العاشر).
- <sup>١٠٨</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٠٩</sup>- المصدر نفسه، ص ١٢١ (الفصل الثاني عشر).
- <sup>١١٠</sup>- ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٢٤ (الفصل الثاني عشر).
- <sup>١١١</sup>- المصدر نفسه، ص ١٩٢ (الفصل الرابع والعشرين).
- <sup>١١٢</sup>- المصدر نفسه، ص ١٩٦ (الفصل الرابع والعشرين).
- <sup>١١٣</sup>- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص ٧٦.
- <sup>١١٤</sup>- ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٧٩ (الفصل الرابع).
- <sup>١١٥</sup>- المصدر نفسه، ص ١١١ (الفصل العاشر).
- <sup>١١٦</sup>- المصدر نفسه، ص ١١٣ (الفصل العاشر).
- <sup>١١٧</sup>- بلاطوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ص ٩٦.
- <sup>١١٨</sup>- عفيفي، مقدمة تحقيقه لكتاب فصوص الحكم (ذكر سابقاً)، ص ٣٩ - ٤٠.
- <sup>١١٩</sup>- عفيفي، مقدمة فصوص الحكم، ص ٤١.
- <sup>١٢٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٣، وللمزيد عن وحدة الوجود عند ابن عربي ينظر: عفيفي، أبو العلاء، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، (د. ت)، ص ١٧٥ - ١٨٤.
- <sup>١٢١</sup>- الجبوري، د. نظله أحمد نائل، فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية.
- <sup>١٢٢</sup>- المصدر نفسه.

<sup>١٢٣</sup> - المصدر نفسه.

<sup>١٢٤</sup> - بلاطوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ٩٩.

<sup>١٢٥</sup> - المصدر نفسه، ص ٦٤، ٦٥، ٦٦.

<sup>١٢٦</sup> - رحل ابن سبعين إلى المشرق، واختلف المؤرخون في وفاته فبعضهم ذهب إلى أنه مات منتحرًا بأن قطع شرائين يده حتى تصفى دمه وتوجد رواية أخرى وهي بأن الملك المظفر ملك اليمن دس السم لابن سبعين، ويرجح التفتازاني الذي درس حياة ابن سبعين وفلسفته الصوفية الرواية الثانية، ينظر: التفتازاني أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٧٣م، ص ٦٣ - ٦٦.

<sup>١٢٧</sup> - المصدر نفسه، ص ٦٧.

<sup>١٢٨</sup> - ابن سبعين، بد العارف، ص ١٤٣.

<sup>١٢٩</sup> - المصدر نفسه، ص ١٤٤.

<sup>١٣٠</sup> - ابن سبعين، الرسالة القشيرية ضمن رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥، ص ١٤.

<sup>١٣١</sup> - عن مؤلفات ابن سبعين في التصوف وأدابه العملية، ينظر التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية الصفحات، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٥.

<sup>١٣٢</sup> - تنسب الطريقة الشوذية إلى صوفي أندلسي هو أبو عبد الله الشوذى الأشبيلي المعروف بالحلوي ذكر عنه ابن مريم في (البستان) انه كان إمام العارفين وتابع الأولياء وسيد الصالحين وانه كان نزيل تلمسان، وكان من تلاميذ الشوذى من صوفية الأندلس أبو إسحاق بن دهاق المتوفى سنة ٦١١هـ / ١٢١٤م - المعروف بابن المرأة - وهو أستاذ ابن سبعين / ينظر أبو الوفا التفتازاني / ابن سبعين وفلسفته الصوفية / ص ٧١ - ٧٢.

<sup>١٣٣</sup> - المصدر نفسه، ص ٧٢ - ٧٣.

<sup>١٣٤</sup> - المصدر نفسه، ص ٧٥.

<sup>١٣٥</sup> - ينظر المصدر نفسه، ص ١٦٦.

<sup>١٣٦</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

<sup>١٣٧</sup> - ابن سبعين، بد العارف، ص ١٢٤.

- <sup>١٣٨</sup> - المصدر نفسه، ص ١٢٧.
- <sup>١٣٩</sup> - التفتازاني، أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٣٨٢.
- <sup>١٤٠</sup> - ينظر: التفتازاني، أبو الوفا، مقتطفات من أبحاثه ضمن: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع، السنة الرابعة، ١٩٩٦م، عدد خاص عن المرحوم الأستاذ الدكتور أبي الوفا التفتازاني، ص ١٩٨.
- <sup>١٤١</sup> - شرف محمد ياسر، الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١م، ص ١١٥.
- <sup>١٤٢</sup> - ينظر: الرسالة الفقيرية ضمن رسائل ابن سبعين، ص ١٢.
- <sup>١٤٣</sup> - بدوي، د. عبد الرحمن، مقدمته لرسائل ابن سبعين التي حققها، ص ١٠.
- <sup>١٤٤</sup> - التفتازاني، أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ١٩٩.
- <sup>١٤٥</sup> - المصدر نفسه.
- <sup>١٤٦</sup> - المصدر نفسه، ص ٢١٦، وينظر إ حالة التفتازاني في الهامش إلى ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، ج ١، ص ١٧٦ - ١٧٨، لا يذكر الطبعة ولا التاريخ ولا المكان.
- <sup>١٤٧</sup> - الجبوري، د. نظله أحمد نائل، فلسفه وحدة الوجود...، ص ١٩٧.
- <sup>١٤٨</sup> - ابن سبعين، رسالة خطاب الله بلسان نوره ضمن رسائل ابن سبعين، الصفحات: ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٢٧ ومعظم صفحات الرسالة.
- <sup>١٤٩</sup> - ابن سبعين، رسالة خطاب الله بلسان نوره (ذكرت سابقاً)، ص ٢٤١.
- <sup>١٥٠</sup> - ابن سبعين الرسالة الفقيرية (ذكرت سابقاً)، ص ١٠.
- <sup>١٥١</sup> - المصدر نفسه، ص ١١.
- <sup>١٥٢</sup> - المصدر نفسه.
- <sup>١٥٣</sup> - المصدر نفسه، ص ١٢.
- <sup>١٥٤</sup> - التفتازاني، أبو الوفا، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ١٦٧.



### الفصل الثالث

## التصوف عند ابن خلدون



بعد ان تناولنا التصوف عند فلاسفة المغرب وتوضحت الصورة العامة لموقف فلاسفة المغرب من التصوف، تناول في هذا الفصل والذي يليه موقف ابن خلدون من التصوف بوصفه الأنماذج المطلوب دراسة موقفه من التصوف في هذه الأطروحة، وسنجد ان ابن خلدون يتداخل موقفه من التصوف ويتقاطع مع فلاسفة المغرب فهو في الوقت الذي يواصل موقف ابن طفيل الإيجابي من التصوف يواصل نقد ابن ماجه وابن رشد للتصوف ولكن ليس التصوف برمهة وإنما التصوف الفلسفى عند ابن عربى وابن سبعين ويفصل التصوف الإسلامي المعتمد عنه، وسنجد ان ابن خلدون في تعامله مع المتصوفة تاريخياً لا يفصل بين مشارقة وغاربة كما فعل بعضهم<sup>١</sup>. لقد عومل ابن خلدون بنظرية ناقصة حينما لاحظ العديد من الباحثين نزعته التجريبية فقط في فلسفة التاريخ والمجتمع لكنه ليس كذلك في الأمور الروحية والغيبية فالرجل وغنى عن البيان مالكي أشعري، يقول محقق كتابه شفاء السائل الأب أغناطيوس اليسوعي: «ويدعو هؤلا سكوت مؤرخي ابن خلدون عن دينه وتعبده الشخصي وتحامل البعض على نعنه بالزندقة والاستهتار... ولا غرو أن يقول هذا من غاب عنهم تأويل التاريخ في ماضيه حسب تطور يطرق ويبدل لاحسب القوانين القائمة الآن»<sup>٢</sup>.

#### أولاً: ابن خلدون وكتابه شفاء السائل | مسألة منهجية:

لما كان شفاء السائل من الكتب الأساسية في التصوف عند ابن خلدون فلا بد من الوقوف عند الخلافات التي أثيرت بشأنه، لحسمنها علمياً. فهل حقاً أن كتاب شفاء السائل ليس من تأليف ابن خلدون؟ هذا السؤال أثير في الوسط الفلسفى والثقافى العربى في مطلع الستينيات، وسنورد ما يؤيد

النسبة مستندين إلى آراء الباحثين المحققين والدارسين التي أثبتت وبشكل قاطع نسبة الكتاب إلى ابن خلدون وهي قناعة الباحث نفسه، ولما كان يتوجب على الباحث أن يبدأ من حيث انتهى الآخرون، فقد انتهى د. عبد الرحمن بدوي و د. محمد بن تاویت الطنجي من دراسة هذا الموضوع تفصيلاً وغيرهم، ومن سبق عندهم في هذا المبحث.

### تحقيق كتاب شفاء السائل

وجد الباحث أمامه ثلاثة تحقیقات لكتاب شفاء السائل بنسبة إلى مؤلفه ابن خلدون. وهو المتيسر في ظل ظروف الحصار الثقافي، فقد اطلعنا على التحقيق الثالث للكتاب من خلال هوامش أحد البحوث المنشورة في مجلة عربية تونسية سنشير إليها في المكان المناسب.

أ - تحقيق د. محمد بن تاویت الطنجي: بعد تحقيق الطنجي أفضل تحقيق فقد قدم له بدراسة تفصيلية تضمنت تحليل نسبة الكتاب إلى ابن خلدون ومقارنات، انتهى منه المحقق إلى أن الكتاب هو من تأليف «أبو زيد عبد الرحمن صاحب المقدمة»<sup>٤</sup>. وقد حرق الكتاب في استانبول، ١٩٥٧م.  
ب - تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م، وهذا التحقيق لا يخلو من الأخطاء، وقد أثبت فيه المحقق نسبة الكتاب وعائديته إلى ابن خلدون<sup>٥</sup>.

ج - تحقيق أبي يعرب المرزوقي، تعرفنا عليه من خلال هوامش بحث د. عبد الرحمن التليلي في مجلة الحياة الثقافية الموسوم بـ(مفهوم التصوف عند ابن خلدون)<sup>٦</sup>، ولم نعثر على الكتاب في مكتباتنا وقد قمنا بمراسلة المجلة للحصول عليه أو لإرشادنا للحصول على نسخة ولم تلق ردًا حتى ساعة الانتهاء من الرسالة.

ان وجود ثلاثة تحقیقات لكتاب واحد ومن باحثين عرب معروفين

تجعلنا نتعامل مع كتاب شفاء السائل بقناعة على انه لابن خلدون، وقد انطوى تحقيق الطنجي واليسوعي على تحقيق نسبة الكتاب إلى ابن خلدون علماً ان اليسوعي عقد مقارنة بين نصوص متشابهة بين كتابي ابن خلدون: (المقدمة) و (شفاء السائل)<sup>7</sup> وهو الأمر الذي لاحظه د. عبد الرحمن بدوي بعده دليلاً على نسبة الكتاب إلى ابن خلدون إذ وجد مشابهات بين عبارات في المقدمة ومثلتها في شفاء السائل<sup>8</sup>.

وعلى الرغم من آراء جمهرة المحققين والباحثين الذين (سنورد آراءهم لاحقاً) خلق د. علي عبد الواحد وافي مشكلة نسبة الكتاب تحت وطأة القراءة الوضعية الناقصة لفكرة ابن خلدون المنتشرة بسبب جاذبية فلسفة ابن خلدون في التاريخ وعلم الاجتماع، حين ذهب هذا الباحث إلى القول: «نرجح، بل نكاد نقطع بأن هذا الكتاب ليس لصاحب المقدمة»<sup>9</sup> مخالفًا بذلك ليس آراء المحققين التي أوردناها فحسب بل وآراء مجموعة كبيرة من كبار الباحثين منهم: د. إبراهيم مذكور، ود. ماجد فخرى، ود. عمر فروخ، ود. عنان، ود. محسن مهدي وآخرين غيرهم سنورد آراءهم بعد عرض حجج وافي. وأهمها قوله<sup>10</sup>: إن ثمة خلافاً بين كتاب (المقدمة) وكتاب (شفاء السائل) فيما يتعلق باشتراق كلمة صوفي ففي كتاب (المقدمة) يرى ابن خلدون؛ أن كلمة صوفي مشتقة من لباس الصوف وفي كتاب شفاء السائل لا يرى هذا الرأي. وهذه القضية ستناولها تفصيلاً لاحقاً، والحججة الأخرى أن لسان الدين بن الخطيب لم يذكر كتاب شفاء السائل ضمن مؤلفات ابن خلدون<sup>11</sup>. وقد قام د. عبد الرحمن بدوي بدراسة القضية تفصيلاً والرد على الشكوك التي أثارها وافي عن نسبة الكتاب إلى ابن خلدون. علماً أن د. محمد بن تاویت الطنجي قد درس القضية تفصيلاً من قبل، يلخص لنا د. عبد الرحمن بدوي قناعته بما يأتي:

١ - انه ورد صراحة على غلاف المخطوطتين ان الكتاب هو لأبي زيد عبد الرحمن بن خلدون.

٢ - ان عدد من علماء المغاربة أشاروا إلى هذا الكتاب اما صراحة باسمه، او بموضوعه ويذكر بدوي أسماء هؤلاء العلماء الذين أشاروا إلى كتاب شفاء السائل لابن خلدون وهم:

أ - أبو العباس أحمد بن محمد زروق الفاسي (ت ٨٩٩ هـ / ١٤٩٣ م) في كتابه عدة المرید.

ب - أبو محمد عبد القادر الفاسي (ت ١٠٩١ هـ / ١٦٧٠ م).

ج - أبو عبد الله المستاوي محمد بن أحمد (ت ١١٣٦ هـ / ١٧٢٣ م) في كتابه (جهل المقل القاصر)<sup>١</sup>.

اما أوجه الاختلاف بين بعض أفكار المقدمة وأفكار شفاء السائل عن اشتراق كلمة صوفي فيرجعه د. عبد الرحمن بدوي «إلى تطور فكر المؤلف الواحد وهذا التطور هو من (شفاء السائل) إلى (المقدمة)<sup>٢</sup>». وهذا يعني ان المؤلف ابن خلدون قد ألف شفاء السائل قبل تأليفه المقدمة، والحقيقة ان هذا مجرد رأي في اشتراق كلمة صوفي فقد يحتمل العكس ان يكون تغيراً من (المقدمة) إلى (شفاء السائل)<sup>٣</sup>. على أية حال فإن رأي الدكتور عبد الرحمن بدوي وتعليقه دقيق وواضح وهو انه حصل تغير في قناعات ابن خلدون عن اشتراق كلمة صوفي وهو أمر يحدث لأى مفكر وفيلسوف في هذا العصر أو في العصور السابقة مثلما حدث لافلاطون وأرسطو أو الغزالى من المسلمين، يقول د. عبد الرحمن بدوي؛ اننا «نستطيع بفضل فكرة التطور في فكر ابن خلدون ان نفسر هذا الاختلاف في آرائه في التصوف بين كتاب (شفاء السائل) والفصل الخاص بعلم التصوف في (المقدمة)<sup>٤</sup>». وينتهي بدوي بعد دراسة مطولة لنسبة كتاب

شفاء السائل إلى ابن خلدون والتي غطت خمس عشرة صفحة<sup>١٧</sup> إلى القول: إننا «نؤكّد أن كتاب «شفاء السائل في تهذيب المسائل» هو من تأليف أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون، صاحب «العبر وديوان المبتدأ والخبر»<sup>١٨</sup>. ليس غرضنا إعادة تحقيق نسبة الكتاب؛ شفاء السائل إلى ابن خلدون فهذه قضية قد حسمها د. عبد الرحمن بدوي ود. محمد بن تاویت الطنجي واليسوعي والمرزوقي فضلاً عن تأييد جمّهُرة الباحثين لنسبة الكتاب إلى ابن خلدون والباحث يبدأ من حيث انتهى الآخرون.

ومن جمّهُرة الباحثين الذين أثبتوا النسبة الدكتور محمد عبد الله عنان الذي يقول: «وقد حصلت دار الكتب المصرية على نسخة مصورة من مخطوط مغربي في التصوف عنوانه «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، يقع في سبعة وثمانين ورقة (١٧٤) صفحة ومنسوب في صحيفة عنوانه «للشيخ أبي زيد عبد الرحمن بن الشيخ الفقيه المحقق المشارك المبرور المقدس المرحوم أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي» وينعت مؤلفه في ديباجته «بالشيخ الرئيس الفقيه الجليل المدرس، المحقق المشارك، المتفنن، العالم العَلَمُ، الصدر الأوحد، قطب العلوم الدينية، ورافع رايتها، وفاتح مغلقات المسائل العقلية، والسابق إلى غایاتها، أبو زيد عبد الرحمن... الخ»<sup>١٩</sup> يقول عنان: «ومن الواضح مما ورد في صفحة عنوان الكتاب المذكور من نسبته إلى ابن خلدون ومما وصف به مؤلف الكتاب من نعوت، بل وما يبدو في روح أسلوبه، وما يتخلله من عبارات خاصة في الوصف والتعبير أن هذا الكتاب هو من تأليف ابن خلدون نفسه وما يجدر ذكره أن هذا الكتاب لم يرد في الثبت الذي أورده ابن الخطيب عن مؤلفات ابن خلدون. فهو إذاً فيما يبدو من انتاجه بعد ذلك وربما يكون قد كتبه خلال إقامته في فاس بين سنتي ١٣٥٨ - ٧٦٢ هـ / ١٣٦٠ م». ولا يشك د. إبراهيم

ي يومي مذكور في عائدية تأليف الكتاب؛ شفاء السائل لتهذيب المسائل إلى ابن خلدون<sup>٢٠</sup>، والدكتور ماجد فخري الذي يؤيد نسبة الكتاب الخلدونية ويرى أن ابن خلدون وضع رسالة شفاء السائل «على النمط التقليدي»<sup>٢١</sup> والدكتور عمر فروخ ينسبها إلى ابن خلدون في قائمة المصادر في نهاية كتابه (تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون)<sup>٢٢</sup> كذلك الدكتور عبد الرحمن التليلي في بحثه الذي أشرنا إليه فيما سبق بشأن (مفهوم التصوف عند ابن خلدون) والدكتور عبد الأمير شمس الدين في كتابه (الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق)<sup>٢٣</sup>.

أما موضوع ان الكتاب لم يرد ذكره في قائمة لسان الدين بن الخطيب فقد لاحظ الأستاذ ساطع الحصري ان أهم كتب ابن خلدون وأعني به كتاب العبر ومقدمته لم يذكرهما ابن الخطيب، كما ان عدم ذكر كتاب شفاء السائل في كتاب ابن خلدون: (التعريف) والذي دون فيه ابن خلدون سيرته الذاتية، أقول ان كتاب التعريف لم يذكر فيه أياً من كتب ابن خلدون التي ذكرها ابن الخطيب ومنها لباب المحصل في أصول الدين ورسالة في المنطق وأخرى في الحساب وتلخيص لبعض ما كتبه ابن رشد، وشرح قصيدة البردة، وإليك ما لاحظه الأستاذ ساطع الحصري؛ لقد لاحظ: ان لسان الدين بن الخطيب لم يذكر كتاب العبر ومقدمته لابن خلدون كما ان جميع المؤلفات التي ذكرها لسان الدين بن الخطيب، هذه المؤلفات لم يذكرها ابن خلدون في ترجمة حياته<sup>٢٤</sup> – يقصد كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً - فهل يعني أنها ليست له؟ ومن أبرز الباحثين الذين رأوا نسبة الكتاب إلى ابن خلدون، الدكتور محسن مهدي الذي أكد نسبة رسالة شفاء السائل إلى ابن خلدون في كتابه: «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»<sup>٢٥</sup> (بالإنجليزية) وتابعه عزيز العظمة<sup>٢٦</sup> وأبو

القاسم محمد كرو<sup>٢٨</sup> ود. نظلة الجبوري<sup>٢٩</sup> ومحمد بتشريفة الذي يشير إلى جهد محمد بن تاویت الطنجي في تحقيق نسبة الرسالة إلى ابن خلدون<sup>٣٠</sup>. ولا يخرج عن إجماع الباحثين غير الدكتور علي عبد الواحد وافي والذي وقفنا عند رأيه فيما سبق من فقرات. كل ذلك لكي ندرس نظرية هذا الفيلسوف عن التصوف الإسلامي.

### ثانياً: ابن خلدون وصلته بالتصوفة

لمعرفة حقيقة موقف ابن خلدون من التصوف لابد ان نعرف حقيقة صلته بمتصوفة عصره في ضوء الشواهد التي وقعت بين يدي الباحث والتي تقول:

أ - ان ابن خلدون تولى مشيخة (نظارة) خانقاہ بپرس وهي مشيخة صوفية، (والخوانق لإقامة رسوم الفقراء في التخلق بآداب الصوفية السنية في مطارحة الأذکار ونواقل الصلوات)<sup>٣١</sup>، كما يقول ابن خلدون في ترجمة حياته في كتابه (التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً).

ب - ان ابن خلدون الذي فجع من قبل أخيه أبي زكريا يحيى بن خلدون (١٣٣٤هـ - ١٣٧٨هـ / ١٢٣٣م - ١٣٧٨م) الذي توفي مقتولاً<sup>٣٢</sup>، فإنه قد مني بكارثة أسرية لاحقاً فقد غرفت عائلته جميعاً قرب ميناء أبي قير في ساحل الإسكندرية بعد ان تبعته من تونس فكانت الفاجعة سبباً في سلوك طريق التصوف يساعده على ذلك انه كان في مصر على رأس أحد الخانقاوات أو الربط الصوفية كما أشرنا إلى ذلك في النقطة المذكورة آنفاً، يصف ابن خلدون هذه الفاجعة وأثرها الصوفي عليه، متحدثاً عن عائلته قائلاً: «وصلوا من المغرب في السفين فأصابها قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد واعتزمت على الخروج عن المنصب، فلم يوافقني عليه

النصح ممن استبشرته، خشية من نكير السلطان وسخطه؛ فوتفت بين الورد والصدر، وعلى صراط الرجاء واليأس وعن قريب تدار كني اللطف الرباني، وشملتني نعمة السلطان - أいで الله - في النظر بعين الرحمة، وتخلية سبيلي من هذه العهدة التي لم أطق حملها، ولا عرفت - كما زعموا - مصطلحها... فانطلقت حميد الأثر مشياً من الكافة بالأسف والدعاء وحميد الثناء، تلحظني العيون بالرحمة،... قانعاً بالعافية التي سألها رسول الله (صلى الله عليه وآلـه وسلم) من ربه، عاكفاً على تدريس علم، أو قراءة كتاب، أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف، مؤملاً من الله قطع صباية العمر في العبادة، ومحو عوائق السعادة بفضل الله ونعمته»<sup>٣٣</sup> ولا شك ان هذه التزعة الصريحة إلى الزهد والعزلة وقطع صباية العمر في العبادة، وضعت ابن خلدون في طريق التصوف وحثت خطاه بالسفر لقضاء فريضة الحج<sup>٣٤</sup> وقد تأكد ملاحظة أهمية هذا النص الخلدوني في دائرة المعارف الإسلامية المستشرق الفرد بل من قوله: «ولما غرفت أسرته وأمواله مال إلى الزهد، وخرج إلى بيت الله حاجاً عام ١٣٨٩هـ/١٩٧٨م»<sup>٣٥</sup> أي بعد نكبته بأخيه بتسعة أعوام. هذه الأحداث الحياتية وما قاله ابن خلدون أو فعله بأثرها تؤكد ذهاب الرجل إلى الزهد الذي هو مقدمة التصوف ولا سيما إذا أضفنا إلى ذلك موقفه الإيجابي من التصوف غير الفلسفـي (البحث) أعني تصوف المحاسبي وأبي طالب المكي والقشيري والغزالـي الذي وجده ابن خلدون خالياً من النظريات التي كانت هدف نقاده كما سرى ذلك منه تجاه نظريات الحلول والاتحاد والوحدة.

وقد لاحظ الباحثون أثر التصوف في ابن خلدون ومنهم د. محمد عابد الجابري الذي تحدث عن مرحلة تالية من حياة ابن خلدون تلت اهتمامه بالعلوم العقلية حين استجد عند ابن خلدون التفكير: «في اعتزال السياسة

والعزوف عن الوظائف، كما نلاحظ من خلالها - المرحلة - بروز نزعة جديدة في فكر ابن خلدون، هي نزعة التصوف»<sup>٣٠</sup> أي ان ابن خلدون «كان في الفترة الأولى من حياته، فترة الشباب، مولعاً بالعلوم العقلية، متبعاً لخطى أساتذته ثم... انقلب في المرحلة التالية إلى رجل ذي ميوك صوفية، فعرض عن الفلسفة وقضاياها، مؤثراً العزلة للتأمل والتفكير والمطالعة والتدريس»<sup>٣١</sup>. وتحدث الدكتور الشكعة عن مخالطة ابن خلدون للصوفية في أثناء عمله على رأس الخانقاه أو الرباط الصوفي وهو خانقاه بيبرس قائلاً: «كانت مخالطة ابن خلدون لهؤلاء الصوفية عن قرب واندماج، دافعة له في تسجيل الجديد من الأفكار عن هذا الفريق من المسلمين»<sup>٣٢</sup>. وقد لاحظ د. محمد عبد الله عنان مسحة من التصوف على شعر ابن خلدون الذي ضم الكثير منه كتاب التعريف الذي ترجم فيه لحياته الشخصية، يقول عنان: «ونلاحظ ان شعر ابن خلدون تبدو عليه مسحة من التصوف وانه ينحو في كثير من قصائده منحى الشعراء الصوفيين في صوغ الغزل الروحي. وقد كان ابن خلدون على ما يظهر يجيئ بنزعة صوفية، ويبدو مما كتبه في المقدمة عن التصوف وعن تجريد النفس من الاعتبارات الدنيوية والسمو إلى الملوك الأعلى انه قد درس التصوف وخصوصه دراسة لا يأس بها، وسوف نرى فيما بعد ان لابن خلدون رسالة خاصة في التصوف»<sup>٣٣</sup> يقصد عنان رسالة شفاء السائل لتهذيب المسائل التي ذكرها في موضع آخر من كتابه كما لاحظنا ذلك في الصفحات السابقة من هذه الرسالة. ان الحقائق السابقة تؤكد صلة ابن خلدون مع المتصوفة ومنها حقيقة تعينه على رأس «مشيخة (نظارة) خانقاه بيبرس وهو يومئذ أعظم الخوانق أو ملاجئ الصوفية»<sup>٣٤</sup>، ولا شك ان فاجعته بعائلته كانت وراء شعوره بالتأزم النفسي والروحي الذي كان سبباً في عزلته الزهدية وأدائه

## لفرضية الحجج والتوجه لآخرته.

يقول د. إبراهيم بيومي مذكور: «وقد عنى ابن خلدون بالتصوف منذ سن مبكرة، اختصر في شبابه رسائل ابن عربي وإن لم نقف بعد على مختصراته، وعقد له في «مقدمته» فصلاً طويلاً - للتصوف - لشخص فيه تاريخه واستعرض أبوابه، وعالج خاصة الوحدة والحلول والاتحاد، مبيناً رأي أهل السنة والشيعة والفلسفه ولعله يقف موقفاً وسطاً بين هؤلاء جميعاً، فهو يسلم بالمجاهدات والمقامات، كما يسلم بالكرامات والأخبار بالمغيبات، أما الكشف والشطحات فأمور غامضة لا يوضحها لفظ أو عبارة، والأولى أن نتركها فيما ترك من مشابهه. وما دام الصوفية في شطحهم وغيتهم فلا ت罪 عليهم ولا لوم ولا مسؤولية، فإن صحووا وتكلموا في حال الحضور بالحلول أو الوحدة استحقوا العقاب كما حدث للحلاج، ووقع غلاة الصوفية في خلط آخر، وهو أنهم مزجووا آراءهم في الوحدة والاتحاد بعلم الكلام، وفرق ما بين المقامين، فالتصوف أساسه الوجودان، وعلم الكلام أساسه المدارك العقلية»<sup>١</sup> وذلك حق لا خلاف عليه.

أما الدكتور أبو العلا عفيفي فيقول: «ولابن خلدون نزعة صريحة نحو التصوف ظهرت فيه في الجزء الأخير من حياته كما ظهرت في صديقه ومثيله لسان الدين بن الخطيب بعدما جرب كل من الرجلين الحياة السياسية وشقى بها. انقطع ابن خلدون في آخريات حياته في مصر إلى القراءة والتدريس والتأليف والعبادة. وخلال الصوفية وكان عظيم التقدير لهم جم الإعجاب بهم. والظاهر أنه - كالغزالى - عندما ينس من الفلسفة الإلهية وأدرك تهافتها وقصورها، اعتقاد أن طريق الكشف والذوق هو وحده الموصى إلى العلم اليقيني بالحقائق الإلهية والروحانية. ولكنه - كالغزالى أيضاً - لا يرضى عن الصوفية رضى مطلقاً من غير قيد ولا شرط،

لأنه ينبع على الغلاة المتأخرین منهم خلطهم بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام وجعلهم هذه الفنون الثلاثة فناً واحداً في كلامهم في الاتحاد والحلول والتوحيد وغير ذلك، وهو يرى أن مدارك هذه الفنون متغيرة، وإن علم التصوف مباین كل المباینة للفلسفة وعلم الكلام: لأنه قائم على الوجودان، والفلسفة والكلام قائمان على الدليل، ولا مجال للدليل العقلي في التجارب الشخصية التي يعالجها الصوفي، فهو لا يقر من التصوف إلا النوع السني أو الوجданاني الخالص الذي يتمثل في كتابات الرعيل الأول من كبار الصوفية أمثال الحارث المحاسبي، وأبي القاسم الجنيد وأبي طالب المكي وغيرهم»<sup>١</sup>.

وقد لاحظ المفكر الغربي لاكوست التأثير الصوفي لوالد ابن خلدون في ابنته إذ يقول: ان عزلات ابن خلدون في رباط أبي مدین، «واتسابه إلى الصوفية، كل ذلك كان بلا ريب مدبراً منذ مدة طويلة بتأثير والد خلدون قسماً كبيراً من حياته للأبحاث الصوفية»<sup>٢</sup>.

وحتى في وفاة ابن خلدون وانتقاله إلى مثواه الأخير تبين صلة هذا الفيلسوف العربي الإسلامي بالصوفية، يقول د. علي عبد الواحد وافي: «توفي ابن خلدون... وأما مثواه الأخير فقد ذكر السحاوي بشأنه «انه دفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر» ويحدثنا المقرizi عن موقع هذه المقابر بما يفيد انها كانت تقع بين طائفة من المداخن التي شيدها الأمراء والكرياء في القرن الثامن خارج باب النصر في اتجاه الريدانية (العباسية الآن)، وانه قد أنشأ مقبرة صوفية هذه صوفية الخانقاہ الصلاحية في أواخر القرن الثامن في هذا المكان، وخصصت لدفن الصوفية، وقد سبق ان ذكرنا ان ابن خلدون قيد عضواً في خانقاہ الصوفية البيبرسية وعين شيخاً لها، ولذلك استحق ان يدفن في هذه المقابر»<sup>٣</sup>. إذن ابن خلدون كان على صلة وثيقة

بالصوفية تؤكدها النصوص والأحداث بما فيها وفاته رحمه الله «بقيت مسألة أخيرة - يقول عفيفي - وهي هل ينافق ابن خلدون نفسه إذ يقرر في موضع أصول مذهب تجربى في طبيعة المعرفة، ويعرف في موضع آخر بحقيقة التجربة الصوفية وما فيها من كشف ومعرفة ذوقية؟ ولكن لا نرى في موقفه تناقضاً إذا سلمنا بمقدماته التي تشير إلى ثنائية الإدراك والمدركات: في الإنسان - في نظره - قوته على إدراك العلوم وهذه القوة هي العقل المستند إلى التجربة والمشاهدة، وقوه أخرى على إدراك أحوال النفس، وهي القوة الوجدانية التي تنكشف بها علوم الأذواق. فهناك ميدانان مختلفان، وأداتان للإدراك مختلفتان: والتناقض لا يقع إلا في ميدان واحد، أما الميدان الثالث وهو الفلسفة الإلهية، فهو في نظره ميدان موهوم لا أساس له ولا يجب أن يكون له وجود. وخلاصة الحديث أن ابن خلدون يرفض الفلسفة الميتافيزيقية، ويعرف بالمنهج التجربى في ميدان العلوم الطبيعية، وبالمنهج الصوفى في ميدان الأمور الروحانية والغيبية»<sup>٤</sup>.

وقد استمرت صورة ابن خلدون الصوفية بعد وفاته من خلال إفادة المتصوفة وغيرهم من كتابه شفاء السائل «وقد قدر لابن خلدون عمله في شفاء السائل وإجادته، وأصبح كتابه هذا مرجعاً في التصوف يرجع إليه المختصون بدراسة التصوف في المغرب، فاعتمد عليه الشيخ رزوق في كتابيه «علة المرید» و«النصيحة الكافية» في أماكن متعددة منها تارة يسمى المؤلف، وتارة يكتفي بالنقل منه ولا يذكر اسمه؛ والشيخ رزوق صوفي عرف بين علماء المغرب بمحتسب الصوفية لكثره ما وجه إلى الصوفية من اعتراض ونقد. واستفاد منه أبو سالم العياشى في رحلته، ونوه بقيمه أبو العباس الفاسي في شرح رأيه الشريشى في السلوك، وغيرهم»<sup>٥</sup>. هذا وغيرها، يعزز العزم في الباحث لكي يتقدم خطوة أخرى على

طريق (التصوف) كما يراه ابن خلدون! - متوازناً - معتدلاً، أو قل (زهداً عميقاً) فلنمض في ولوج هذه الطريقة.

### ثالثاً: ابن خلدون والتصوف

بعد الاطمئنان إلى مصادرنا الخلدونية، ووقفنا على طبيعة صلة ابن خلدون بالمتصوفة لابد من دخول عالم التصوف كما رأه ابن خلدون.

#### أ- تعريف التصوف:

أن وضع تعريف للتصوف قضية شغلت بالمتصوفة والباحثين، فمن جهة المتصوفة، وضع المتصوفة الكثير من التعريفات التي منها تعريف الشيخ معروف الكرخي القائل: «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق» المنوه به في موضع سابق من الرسالة.

يقول الشيخ عبد القاهر السهروردي صاحب عوارف المعرف: «وأقوال الشيوخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول»<sup>٦</sup>، أي ان الشيخ عبد القاهر السهروردي قام بإحصاء تعريفات المتصوفة للتصوف فوجدها ألف تعريف، في زمانه.

ولقد قام في العصر الحديث المستشرق نيكلسون بجمع ثمانية وسبعين تعريفاً لثمانية وثلاثين صوفياً<sup>٧</sup> وقام بترتيب تلك التعريفات ترتيباً زمنياً لأجل ان «تلقي هذه التعريفات ضوءاً على التطور التاريخي للتصوف، ومع ذلك كانت النتيجة ضئيلة إلى حد ما»<sup>٨</sup>.

وقد لاحظ نيكلسون: ان عبارات التعريفات القصيرة تمثل غالباً ناحية خاصة من نواحي التصوف، او تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفي بعينه، او إلى حالة غالبة على صوفي في وقت معين. بمعنى اننا لا نستطيع ان نتوصل إلى تعريف جامع مانع للتصوف من مجموع هذه التعريفات.

ويلاحظ أيضاً أن للصوفي الواحد أحياناً مجموعة أو عدداً من التعريفات فكان ما وصلنا من التعريفات ثلاثة عشر تعريفاً للجند بن محمد البغدادي<sup>٩</sup>، وبسبعين تعريفات لأبي الحسين النوري<sup>١٠</sup>، ولا توافر الشروط المنطقية لأي من هذه التعريفات لأنها تعريفات تصدر عن الحال الذاتي الشعوري الذي كان فيه الصوفي بدلاله تعدد التعريفات للصوفي الواحد أو كما يقول القشيري: «وتكلم الناس في التصوف: ما معناه؟ وفي الصوفي من هو؟ فكل عابر عما وقع له»<sup>١١</sup>. أي أنه عابر عن الحال الصوفي الذي كان فيه من غير مراعاة الشروط المنطقية للتعرف، ويطغى على العديد من تلك التعريفات التي جمعها نيكلسون الطابع الأخلاقي أو الأدبي البلاغي. هذه القضية التفت إليها ابن خلدون وعمل أسبابها ولاحظ كثرة التعريفات وتعدداتها، يقول ابن خلدون: [«وقد حاول كثير من القوم العبرة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يف بذلك قول من أقوالهم. فمنهم من عبر بأحوال البداية؛ قال الجرجيري<sup>١٢</sup>: «التصوف الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني» وقال القصاب<sup>١٣</sup>: «هو أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم من رجل كريم».

ومنهم من عبر بأحوال النهاية، قال الجنيد: «هو ان يميتك الحق عنك ويحييك به» وقال رويم<sup>١٤</sup>: «هو البقاء مع الله على ما يريد، لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء» وقال سمنون<sup>١٥</sup>: «هو ان تكون مع الله بلا علاقة».

ومنهم من عبر بعلامة قال البغدادي - يقصد الجنيد بن محمد - علامه الصوفي الصادق ان يفتقر بعد الغنى، ويذلل بعد العز، ويختفي بعد الشهرة، وعلامة الكاذب على العكس».

ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه، قال رويم: «التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقير والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض

والاختيار». ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبني واحداً؛ قال الكتاني<sup>٥٦</sup>: «التصوف خلق، فمن زاد في الخلق زاد في التصوف». وأمثال هذه العبارات كثير، وكل واحد منهم يعبر عما وجد، وينطق بحسب مقامه، والحق أن التصوف لا ينطبق عليه حد واحد»<sup>٥٧</sup>.

لقد لاحظ ابن خلدون الأمور الآتية على تعريف التصوف في الفكر الإسلامي:

- ١ - كثرة التعريفات.
- ٢ - كل صوفي عرف التصوف نطق بحسب المقام الذي كان فيه.
- ٣ - ان التصوف لا ينطبق عليه تعريف واحد من هذه التعريفات التي نطق بها المتصوفة.

ويخلص من ذلك إلى القول:

ان «التصوف رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب، مراقباً خفاياها، حريضاً بذلك على النجاة. فهذا هو الرسم الذي يميز هذه الطريقة في نفسها، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرین من السلف والصدر الأول من المتصوفة»<sup>٥٨</sup> مما يعني ان ابن خلدون قد عمل على تعريف التصوف بحسب أنواع المجاهدات التي سيأتي بيانها في الصفحات الآتية ليقرر حقيقة جلية تقول عن التصوف: «انه التخلق بمجاهدة الاستقامة مقتضاً عليها، وبمجاهدة الكشف، ومن شروطها مجاهدة الاستقامة فيتخلق بهما معاً»<sup>٥٩</sup>، ثم في موضع آخر يقرر ابن خلدون تعريفاً للتصوف يقوم على أساس تقسيم التصوف إلى سلوك وكشف يقول الفيلسوف العربي المغربي ابن خلدون: «اعلم انه تقرر في جميع ما قدمناه ان التصوف كله راجع إلى مجاهدة وسلوك يفضيان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف ومشاهدة

يحصل فيها العلم بالله وصفاته، وأفعاله وأسرار ملكه وسائر ما قدمته، وتقرر أن هذا العلم الحاصل من المشاهدة والكشف لا ينبغي أن يودع الكتب»<sup>٦</sup> هذا عن التصوف، فماذا عن اشتقاق كلمة صوفي؟

### ب - اشتقاق الكلمة صوفي

ناقش الأقدمون والباحثون المعاصرون أصل الكلمة، وقالوا بنظريات مختلفة في اشتقاقها نوهنا ببعضه في الفصل الأول من هذه الرسالة، منذ وقت باكر في تاريخ الإسلام حاول عدد من الصوفية أن يتسبوا إلى الصفاء، فقال السراج أبو نصر: «إن العبد إذا صفى من كدر البشرية يقال له قد صوفي فهو صوفي»<sup>٧</sup>.

وهناك نظريات أخرى للصوفية أرجعت التصوف إلى أصول أخرى، سترى أن ابن خلدون يشير إليها في مؤلفاته ومن أشهرها النسبة إلى لباس الصوف<sup>٨</sup> ويمكن إيجاز أشهر النظريات في هذا المجال والتي حضرت بخمس هي:

- ١ - اشتقاق الكلمة نسبة إلى لباس الصوف.
- ٢ - اشتقاق الكلمة من الصفاء.
- ٣ - اشتقاق الكلمة من (الصفة) وهو مكان ملاصق لمسجد النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم)، كان يأوي إليه فقراء الصحابة.
- ٤ - اشتقاق الكلمة من الصف الأول للمصلين في صلاة الجمعة<sup>٩</sup>.
- ٥ - اشتقاق الكلمة يارجاعها إلى قوم عاشوا في الجاهلية يقال لهمبني صوفة، انقطعوا إلى الله عز وجل، واعتکفوا في الكعبة، فمن تشبه بهم يقال له صوفي، وينسبون إلى الغوث بن مر الذي سمي صوفة لأنـه ما كان يعيش لأمه ولد، فنذرـت لـئن عـاش لـتعلقـن بـرأـسـه صـوفـةـ وـلتـجـعـلـنـهـ رـبـيطـ الكـعبـةـ فـفـعـلـتـ، فـقـيلـ لـهـ صـوفـةـ، وـلـوـلـدـهـ بـنـيـ صـوفـةـ وـلـوـأـحـدـهـ اـنـتـسـبـ إـلـيـهـمـ يـقـالـ لـهـ

صوفي ”.

وعقد جرجي زيدان صلة بين الكلمة العربية والكلمة اليونانية («سوفيا») بنوع من التعسف قائلاً: «وعندنا أنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي («صوفيا») ومعناها الحكمة، فيكون الصوفية قد لقيوا بذلك نسبة إلى الحكمة، لأنهم كانوا يبحثون فيما - يقولونه أو يكتبوه بحثاً فلسفياً، ويؤيد ذلك أنهم لم يظهروا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها»<sup>٦</sup> وسبب وصفنا لهذا الرأي بالتعسف لأنه يجر خلفه كامل الرأي الاستشرافي القائل بتبعية الإنجاز العربي لليونان.

هذا النقاش عن أصل كلمة صوفي دخله ابن خلدون مرتين مرة في كتابه (المقدمة) ومرة في كتابه (شفاء السائل):

يقول ابن خلدون في كتابه (المقدمة): «وقال القشيري رحمه الله: «ولا يشهد لهذا الاسم اشتراق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر انه لقب، ومن قال في اشتراقه من الصفاء أو من الصفة بعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه»<sup>٧</sup>، ويستطرد ابن خلدون قائلاً: «قلت: والأظهر ان قيل بالاشتقاق انه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه: لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»<sup>٨</sup>، بمعنى ان ابن خلدون يخالف القشيري الذي رأى ان كلمة تصوف وصوفي قد صارت لقباً يتداوله الناس من دون ان يعرف له اشتراق بالتحديد، يقول القشيري: «ثم هذه التسمية غلت على الطائفة؛ فيقال: «رجل صوفي»، وللمجامعة «صوفية»، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: «متتصوف» وللمجامعة: «المتصوفة» وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتراق. والأظهر فيه، انه كاللقب، فأما قول من قال: انه

من الصوف، ولهذا يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فذلك وجہ، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف»<sup>٦٧</sup>.

ولكن ابن خلدون يعاود مناقشة أصل كلمة صوفي بتفصيل أكثر في كتابه (شفاء السائل) ليأخذ برأي القشيري الذي يرى انه لقباً تداوله الناس للدلالة على الصوفية من دون ان يعرف له اشتراق محدد، يقول ابن خلدون في فقرة يذكر فيها النظريات التي قيلت في أصل كلمة صوفي: «ولما تميزت هذه الطائفة بما تميزت به من النظر في أفعال القلوب والاهتمام بها وتقديمها على أفعال الجوارح في الشرعيات والعاديات كما قال الجنيد رضي الله عنه «إذا رأيت الصوفي يعني بظاهره فاعلم ان باطنه خراب» فاختصوا بهذا الاسم لقباً لهم وعلمأً عليهم. وقد تكلف بعضهم فيه الاشتراق ولم يساعدهم القياس فقيل من لبس الصوف وال القوم لم يختصوا فيه بلباس دون لباس. وإنما فعل ذلك بعض من تشبه بهم، وتخيل في لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللاً وزهداً... وقال آخرون: اشتراقه من الصفة، وان أصل الطريقة مأخوذ من أهل الصفة وهم المهاجرون الذين اختصوا بالسكنى في صفة مسجد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مثل أبي هريرة الدوسي وأبي ذر الغفاري وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي وأمثالهم. واعلم ان أهل الصفة لم يكونوا مختصين على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بطريقة في العبادة، بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيام بوظائف الشريعة، وإنما اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفقير، فإن المهاجرين من قريش نزلوا على انتظارهم من الأول والخرزج وأخى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بينهم وبقي الغرباء فآواهم إلى نفسه، وأسكنهم مسجده، وأمر بمواساتهم، وكان يتقدّهم، ويحملهم معه إلى الدعوات. هذا مع ان قياس النسبة يأبه»<sup>٦٨</sup>.

كما مر بنا ذلك في المباحث السابقة. ويستطرد ابن خلدون في مناقشة أصل الكلمة قائلاً: وهناك من قال انه مشتق من الصفاء، فلم يبق إلا انه لقب وضع لهذه الطائفة علماً يتميزون به؛ ثم تصرفوا في ذلك اللقب بالاشتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف والجماعة متصوفون وصوفيون<sup>٧</sup>. الخلاصة ان ابن خلدون يأخذ برأي القشيري كما ذكرنا في كتابه شفاء السائل ولا يأخذ به في كتابه (المقدمة) علماً ان ابن خلدون يجعل القشيري إجلالاً كبيراً كما يظهر في صفحات الكتابين المذكورين إلى جانب إجلاله الحارث بن أسد المحاسبي وأبي حامد الغزالى لا سيما طريقة الأخير في التصوف.

بقي ان نعرف ان الرأي الذي انتهى إليه ابن خلدون بحسب قراءة د. عبد الرحمن بدوى الذي يقول: ان هذا الاختلاف يرجع إلى تطور في الرأي من (شفاء السائل) إلى (المقدمة). وهذا تفسير صحيح ومعقول إلى حد ما لأنه يعني ببساطة تغير في القناعات الشخصية ولكن المشكلة في رأي د. عبد الرحمن بدوى هذا نشأت من جعله كتاب شفاء السائل متقدماً في تاريخ تأليفه على كتاب المقدمة مما يتقاطع مع الرأي الآخر المقبول والذي يقول كان تأليف ابن خلدون لشفاء السائل في مصر، بمعنى انه جاء متأخراً بالقياس إلى المقدمة، كتبه في ظل الأجراء النفسية والعقيدية والاجتماعية التي انعكست عليه من جراء الفاجعة التي أودت بعائلة ابن خلدون والتي يرجح ان ابن خلدون قد تصوف بعدها ولا سيما وانه كان شيخاً لرباط صوفي كما ان مثواه الأخير كان في مقبرة الصوفية أي انه عد واحداً منهم. على أية حال فإن الأمر محدود فيما يتعلق برأي ابن خلدون في اشتراق كلمة صوفي وهو يجمع بين القول بتغير في القناعة الشخصية إزاء رأي القشيري صاحب (الرسالة) وتأخر تأليف شفاء السائل بعد نكباته،

وحسن علاقته بشيوخ الصوفية فالذى رفضه ابن خلدون في المقدمة عاد وأخذ به في كتاب شفاء السائل وليس العكس.

### ج - نشأة التصوف:

توجد نظريات متعددة في نشأة التصوف، منها نظريات المستشرقين - التي مرت بنا في الفصل الأول . حين أرجعت التصوف إلى مؤثرات أجنبية يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية، والتي انتهينا منها إلى القول: أن التصوف نشأ نشأة تدريجية من الرهد الصادر عن الكتاب والسنة إلى زهد فيه سرف ومتغلاة اتخذت عناوين مثل: الجواعية، والنساك، والبكاؤون. وهذه تطورت ومع ازدهار علم الكلام وترجمة الفلسفة تلقت نزعة التصوف بمؤثرات عالمية كانت وراء ظهور تصوف متأخر ونظريات فلسفية مثل نظرية الحلول التي قال بها الحجاج ووحدة الوجود التي قال بها ابن عربي والوحدة المطلقة التي قال بها ابن سبعين، أما ابن خلدون فهو يبحث عن جذور التصوف في عصر الصحابة (رضي الله عنهم) ولهذا هو يرجع التصوف إلى عصر الصحابة والتابعين، بما ينم عن محاولة تأصيلية تذهب إلى النبع الأول للإسلام.

يقول ابن خلدون: «هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة وأصله ان طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية»<sup>٧١</sup>.

ويتحدث ابن خلدون عن جوهر طريقة التصوف فيرى: ان أصلها «العکوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمھور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف»<sup>٧٢</sup>، إذن التصوف بوصفه عکوفاً على العبادة وانقطاع عن الدنيا

كان عاماً فيما يخص الصحابة والسلف، لكن اسم الصوفية لم يظهر إلا مع القرن الثاني للهجرة إذ تفشي الإقبال على الدنيا فانصرف عنها - أي الدنيا - المقبولون على العبادة وسموا الصوفية - يقول ابن خلدون: «فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجئ الناس إلى مخالطة الدنيا احتضن المقبولون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»<sup>٧٣</sup>، أي انه في القرن الأول حيث عصر الصحابة والتابعين وتابعى التابعين لم يظهر مصطلح صوفية أو متصوفة ولكنه ظهر في القرن الثاني بوصفه لقباً يمثل رد فعل على تفشي الإقبال على الدنيا. وكثرت العنيات بالنوع الأول من العلوم الذي هو الفقه لعموم البلوى واحتياج السلطان والكافة لمنصب الفتيا فكثير ناقلوه في كل عصر، وتعددت الموضوعات وبقي النوع الآخر الذي هو الأهم على كل أحد في نفسه قليلاً ومهجوراً - يعني التصوف - فكتبوا في ذلك مصنفات هي أمهات الإفادة كما فعله ابن عطا والمحاسبي في كتاب الرعاية وكذلك الغزالى في كتاب «الإحياء»<sup>٧٤</sup>. ان ابن خلدون يرى ان نشأة التصوف إسلامية خالصة فقبل به وتفاعل معه، محذراً من التصوف المتأخر الذي هو نتاج نظريات فلسفية تدخلت فيها المفاهيم بخلاف الجيل الأول. يقول ابن خلدون متابعاً الحديث عن نشأة التصوف: ان الصحابة رضوان الله عليهم لما شرح الله صدورهم للإسلام، وقبلوا نور الهدایة، كانوا فيه على بينة من ربهم، صرفاً الاهتمام إلى أعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر، فكانوا يراعون أنفاسهم، ويراقبون خطراتهم، ويحذرون غواييل قلوبهم<sup>٧٥</sup> بمعنى ان الصدر الأول أعني الصحابة كانوا يعتمدون طريقة التصوف بوصفها طريقة عامة غير مخصوصة بجماعة، كما حدث لاحقاً حين أقبل الأغنياء على الدنيا وبهر جتها.

ويؤكد ابن خلدون هذا المعنى في موضع آخر قائلاً: ثم لما درج

الصحابة رضوان الله عليهم، وجاء العصر التالي لعصرهم، تلقى أهله هدى الصحابة مباشرةً، تلقيناً وتعليناً وقيل لهم التابعون، ثم قيل لأهل العصر الذين بعدهم اتباع التابعين، ثم اختلف الناس، وتباينت المراتب، وفشا الميل عن الجادة، والخروج عن الاستقامة، ونسى الناس أعمال القلوب وأغفلوها، وأقبل الجم الغير على صلاح الأعمال البدنية، والعناية بالمراسم الدينية من غير التفات إلى الباطن والاهتمام بصلاحه، وشغل الفقهاء بما نعم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفتيا وهداية الجمهمور، فاختص أرباب القلوب باسم الزهاد، والعباد، وطلاب الآخرة، منقطعين إلى الله، قابضين على أديانهم «كالقابض على الجمر» حسبما ورد في الحديث<sup>٧٦</sup> ثم طرقت آفة البدع في المعتقدات، فانفرد خواص السنة المحافظون على أعمال القلوب، المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنة والظاهرة، وسموا الصوفية، قال الأستاذ أبو القاسم القشيري: «اشتهر هذا الاسم قريب المائتين من الهجرة ثم تابعوا جيلاً بعد جيل وأمة بعد أمة يهتدى الخلف منهم بالسلف وصار فقه الشريعة على نوعين الأول فقه الظاهر - يستطرد ابن خلدون - وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال الجوارح من عبادات ومعاملات، النوع الثاني هو فقه الباطن وهو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح ويسمى هذا فقه القلوب وفقه الباطن وفقه الورع وعلم الآخرة، والتتصوف<sup>٧٧</sup>. نعم التتصوف هو فقه القلوب وبأسمها.

وفي جانب آخر لم يكتف ابن خلدون بالحديث عن التتصوف والصوفية وأصل المصطلح ومنبعه، بل وجدناه يتحدث عن تاريخ التأليف الصوفي وما وقف عليه منه قائلاً في موضع آخر من مؤلفاته: «فلما كتبت العلوم

ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة، في طرقيهم فمنهم من كتب في (أحكام) الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتاب (الرعاية) له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب الرسالة والشهرورد في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم. وجمع الغزالى رحمة الله بين الأمرين في كتاب «الإحياء»، فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وستتهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف في الملة عملاً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك»<sup>٧</sup>.

ولما كان الأساس الذي يقوم عليه التصوف من القلب وما فيه من غرائز وقوى، كل واحد منها يتطلب مقتضى طبعه الذي خلق له وجعله كماله وغايته في تحصيله، هكذا:

- فغريزة الغضب تطلب التشفى والانتقام.

- وغريزة الشهوة تطلب اللذة بالماكول والمنكوح.

- وغريزة العقل تطلب تحصيل العلم والمعرفة<sup>٨</sup>. وجميع ذلك يتعلق بظواهر حياة الإنسان، ويبقى الباطن - دخلة الإنسان وقلبه هو أصل الاستقامة ومنبع الصلاح والفساد لجميع الأعمال وسرها أن المطلوب من استقامة الجوارح إنما هو حصول آثار الاستقامة في النفس عوداً بعد بدء ثم يتضاعف بالتكرار حتى تتمكن منها الهدایة، وتصدر عنها الاستقامة في جميع أعمالها من غير تكلف. قال النبي (صلى الله عليه وآلـه وسلم): «ان الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم»<sup>٩</sup>، من هنا

الإيمان رأس الأعمال، وأرفع مراتب السعادة لأنه أرفع الأعمال الباطنة كلها فكيف الظاهرة<sup>٨١</sup> اقتداء بقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ) (الرعد: من الآية ١١).

إن وعي ابن خلدون المعرفي للتتصوف مكنته من التمييز بين نوعين من التتصوف: النوع الأول: التتصوف المعتدل والثاني هو التتصوف الفلسفـي الذي هو تصوف المتأخرـين (المـترـفـ)، يستعمل ابن خلدون هذا التقسيـم لـتمـيز تصوف المـتأخرـين أصحابـ وحدـة الـوـجـودـ والـوـحـدةـ المـطلـقةـ الـولـوعـينـ بـعـلـمـ الـمـكـاـشـفـةـ، عنـ القـائـلـينـ بـوـحـدـةـ الشـهـودـ منـ مـعـتـدـلـيـ الصـوـفـيـةـ وأـرـيـابـ الـقـلـوبـ الـطـافـحةـ بـالـإـيمـانـ. يـعـرـفـناـ العـلـامـةـ ابنـ خـلـدونـ بـهـاتـيـنـ الـطـرـيقـتـيـنـ، قـائـلـاًـ: (الـأـولـىـ، وـهـيـ طـرـيقـةـ السـنـةـ، طـرـيقـةـ سـلـفـهـمـ الـجـارـيـةـ عـلـىـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ، وـالـاقـتـداءـ بـالـسـلـفـ الـصـالـحـ منـ الصـحـابـةـ وـالـتـابـعـينـ وـالـطـرـيقـةـ الـثـانـيـةـ، وـهـيـ مشـوـبـةـ بـالـبـدـعـ، وـهـيـ طـرـيقـةـ قـوـمـ مـنـ الـمـتـأـخـرـينـ، يـجـعـلـونـ الـطـرـيقـةـ الـأـولـىـ وـسـيـلـةـ إـلـىـ كـشـفـ حـجـابـ الـحـسـ... وـمـنـ هـؤـلـاءـ الـمـتـصـوـفـةـ:ـ ابنـ عـرـبـيـ، وـابـنـ سـبـعينـ، وـابـنـ بـرـجـانـ (تـ ١١٣٥ـ هـ / ١٥٣٠ـ مـ)، وـأـتـابـعـهـمـ مـنـ سـلـكـ سـبـيلـهـمـ وـدانـ بـنـ حلـتـهـمـ؛ وـلـهـمـ تـوـالـيفـ كـثـيرـةـ مـشـحـونـةـ بـصـرـيـحـ الـكـفـرـ، وـمـسـتـهـجـنـ الـبـدـعـ، وـتـأـوـيلـ الـظـواـهـرـ لـذـلـكـ عـلـىـ أـبـعـدـ الـوـجـوهـ وـأـقـبـحـهـاـ بـمـاـ يـسـتـغـرـبـ النـاظـرـ فـيـهـاـ مـنـ نـسـبـتـهـاـ إـلـىـ الـمـلـةـ، أـوـ عـدـهـاـ مـنـ الـشـرـيـعـةـ)ـ<sup>٨٢</sup>.

ويحرص ابن خلدون على تميز أصحاب التتصوف الفلسفـي عن غيرهم بأن يـسـمـيـ أصحابـ التـصـوـفـ الـفـلـسـفـيـ بـفـتـرـتـهـمـ الـزـمـنـيـةـ فيـقـولـ المـتـأـخـرـينـ مـنـ الـمـتـصـوـفـةـ<sup>٨٣</sup>.

هـذاـ هـوـ مـوـقـفـ ابنـ خـلـدونـ مـنـ التـصـوـفـ لـمـنـ صـبـرـ عـلـىـ تـبـعـهـ. آنـهـ لـيـسـ مـوـقـفـ الـمـنـكـرـ، وـلـاـ مـوـقـفـ الـمـؤـيدـ، وـاـنـمـاـ هـوـ تـمـيـزـ وـفـرـزـ أـرـادـ ابنـ خـلـدونـ مـنـهـ بـيـانـ الـضـفـةـ الـأـمـيـنـةـ مـنـ التـصـوـفـ مـنـ الـضـفـةـ الـخـطـرـةـ عـلـىـ نـهـرـ الـعـقـيـدـةـ

الإسلامية، قسم يقره ابن خلدون ويحترم أصحابه ويثبت كل ما يدعونه من ولائيات ما دامت منحصرة في نطاق «الوجودان» أو «الانتصاف... أما القسم الثاني الذي ينكره ويبحث عن أصول انحرافه الناشئة عن محاولة بعضهم عقلنة التصوف على الرغم من انه تجربة لا تقبل بطبيعتها ان تتعقلن كما يقول عبد الله شريط لأنها من جنس الواقع التي لا تدرك بالعقل ولا بالحس، ولا تقبل ان يقام عليها برهان أو حتى يعبر عنها باللغة العادلة المتعارفة<sup>٨٤</sup>. ان تصوف الحلول والاتحاد والوحدة لا يلقى القبول عند ابن خلدون بل ينقده ويستبعده إذ ان «التصوف الفلسفى ليس تصوفاً بل هو صناعة عقلية أي فلسفه»<sup>٨٥</sup>. ان ابن خلدون يرى «ان الزهد إسلامي في مبانيه وأصوله، أما التصوف (الفلسفى) فتبار ضخم زخر بالأراء والمعتقدات الأجنبية التي لا تمت بصلة إلى الإسلام»<sup>٨٦</sup>. ونوه ابن خلدون بمسألة الصلة بين التصوف والتشيع، قائلاً: [«وظهر من كلام المتصوفة القول، بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون انه لا يمكن ان يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبحه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في فصول التصوف منها فقال: «جل جناب الحق ان يكون شرعة لكل وارد، أو يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد»<sup>٨٧</sup> وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي، وإنما هو من أنواع الخطابة، وهو يعني ما تقوله الرافضة (في توارث الأئمة عندهم. فانتظر كيف سرت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة) ودانوا به، ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة (الإسماعيلية) في النقباء حتى انهم لما أسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلتهم وقفوا على علي (عليه السلام)... وإلا فعلى (عليه السلام) لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس

ولا حال»<sup>٨٣</sup> ووجد ابن خلدون ثمة صلة بين غلاة الصوفية من أصحاب الحلول والوحدة بغلاة الشيعة من الإسماعيلية<sup>٨٤</sup>، وقد تكرست هذه النصوص عند الأستاذ الفاضل الدكتور كامل مصطفى الشبيبي لدعم نظريته في الصلة بين التصوف والتشيع<sup>٨٥</sup>.

هذا وقد بين الدكتور الشبيبي حرص أئمة المتتصوفة على وصل مشربهم بأئمة آل البيت وجعلوهم من مؤسسي طریقتهم<sup>٨٦</sup> وقد ذكرت المصادر صلة معروف الكرخي بالإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام)<sup>٨٧</sup> (ت ٢٠٣ هـ / ٨١٨ م) كمثال على ربط المتتصوفة سلاسلهم الصوفية بإمام من أئمة أهل البيت<sup>٨٨</sup>.

#### د - مقدمات ابن خلدون لدراسة التصوف:

يقول محمد بن تاديت الطنجي: «وهنا - حيث يرد ذكر «المجاهدات والمعرفة الإلهامية» تقوم الأسئلة التالية: ما هي هذه المجاهدات، وكيف العمل بها؟ والمعرفة الإلهامية، ما هي حقيقتها؟ وما السبيل للحصول عليها؟ ومن هنا عني - ابن خلدون - بالإجابة عنها، وإيضاحها وقد رتب الحديث هنا في مقدمات»<sup>٨٩</sup> أربع، يفتح من خلالها حديثه عن المجاهدات والمعرفة الكشفية لتكون هذه المقدمات - سيأتي بيانها - بداية ذات طابع منطقي إلا أنه بدلاً من أن تكون المقدمات اثنتين كما هي في القياس المنطقي ذي المقدمتين والنتيجة، جاءت المقدمات الخلدونية الأربع لدراسة التصوف بجانبي المجاهدة والمعرفة الذوقية الوج다انية الكاشفة عن حقيقة التصوف وهي:

#### المقدمة الأولى:

(الأداة) و (الوسيلة) يشير فيها ابن خلدون إلى معنى الروح، والنفس،

والعقل، والقلب، قائلًا: اعلم ان الله سبحانه خلق هذا الإنسان مركبًا من جثمان ظاهر، وهيكل محسوس وهو الجسد، ومن لطيفة ربانية أودعه إياها وأركبها مطية بدنها، وهذه اللطيفة مع البدن بمنزلة الفارس مع الفرس، والسلطان مع الرعية، تصرف البدن في طوعها، وتحركه في إرادتها، لا يملك عليها شيئاً، ولا يقدر على معاصاتها طرفة عين لما ملكها الله من أمره، وبث من قواها فيه، وهي التي يعبر عنها في الشرع تارة بالروح، وتارة بالقلب، وتارة بالعقل، وتارة بالنفس وان كانت هذه الألفاظ مشتركة بينها وبين مدلولات أخرى، وان أردت مزيد شرح بهذا فعليك بكتاب الغزالى -

يقصد إحياء علوم الدين - وربما كنى الشارع عنها بالأمانة قال تعالى: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأُمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَخْمَلُنَّهَا وَأَشْفَقُنَّ مِنْهَا وَحَمَلُنَّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا) (الأحزاب: ٧٢) ثم هذه اللطيفة الربانية أبرزها الله من عالم الأمر وذاتها لم تستكمل بعد وجعلها ميسرة بجلتها للكمال. قال (صلى الله عليه وآله وسلم): كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويمجسانه وينصرانه<sup>٩</sup>. وانما أبرزت هذه اللطيفة الربانية إلى هذا العالم لتكتسب فيه كمالها الذي بحسب ذاتها ومقتضى طبعها. ولما كانت ذاتها بأصل نشأتها من العالم الروحاني الذي ذواته عالمية بالفعل ولا تفتقر إلى اكتساب كان كمال ذاتها هي بحصول العلم والمعرفة لها بحقائق الموجودات، حتى تتصور عالمها وتعرف صفات موجده وآثاره<sup>١٠</sup>. ويستطرد ابن خلدون متمماً الحديث عن المقدمة الأولى التي تعني - كما قلنا - بإيضاح دلالة مصطلح القلب أو الروح أو النفس أو العقل<sup>١١</sup> يقول ابن خلدون: ويتصرف البدن في هذا العالم بالقوى المبثوثة فيه من هذه اللطيفة، وترجع الآثار إليها من أعمالها فتكتسب بها مزيد تطلع إلى الكمال، وباعثًا على الاكتساب حتى تتجلى لها معلوماتها أو تكاد فتتم

ذاتها وتنزل حينئذ الأعمال والعلوم لهذه اللطيفة الربانية منزلة الغداء للبدن إذ ينمي قواه ويكمّل هيكله المحسوس إلى أن يصير كهلاً بعد أن يكون صبياً. وكذلك حال العلم والعمل مع هذه اللطيفة، فهي أول خروجها إلى هذا العالم بمنزلة الصبي في أول نشوئه حتى تستكمل في هذا العالم بما يحصل فيها من آثار العلم والعمل وأن هذا العالم عالم المتضادات بمقتضى خلقته كانت الآثار الراجعة إليها من أفعالها على نوعين:

(الأول) - منها ما يكون مشيعاً لها نحو الكمال ومعيناً عليه، وهو الخلق الزكي والحسنات.

(الثاني) - ومنها ما يكون عائقاً عن الكمال وصارفاً عنه وهو الرذائل والسيئات<sup>٦١</sup> يبين ابن خلدون في المقدمة الأولى كيفية طبيعة هذه اللطيفة الربانية أو الروحانية وهو الاسم الذي يطلقه على القلب حيناً وحياناً على العقل أو الروح أو النفس، أما كيفية حصول العلم فهذا شأن المقدمة الثانية.

المقدمة الثانية: طرائق الاتساب، يرى ابن خلدون أن:

- اللطيفة الربانية تكتسب العلم والمعرفة من جهتين: الجهة الأولى كسبية وهي طريق الحواس، والجهة الثانية: جهة العالم الأعلى وهو عالم الروحانيات. ثم يوضح ذلك قائلاً: أعلم أن هذه اللطيفة لما ارتكبت مطية البدن وبشت قواها فيه للاستكمال ب حياتها الدنيا، ثم كانت من عالم الأمر والملائكة، تعينت لها جهتان تكتسب منها العلوم والمعرف، إحداهما: جهة هذه الحياة الدنيا التي خلقت لها، وجميع ما فيها مسخر لها. والأخرى: جهة عالمها الذي نشأت منه، وذاتها من طبيعة ذواته. فجهة الحياة الدنيا والعالم الأسفل تكتسب منها العلوم والمعرف بيسط أحوال الحسن الظاهرة على المدركات بانتزاع صورها في الخيال، ثم تجريد المعانى المعقولة منها، ثم

تصرف الفكر فيها بالتركيب والتحليل ونظم الأقىسة حتى يحصل مطلوبها الذي تتجه إليه ويسمى هذا العلم كسبياً. وجهة العالم الأعلى وعالم الأمر وعالم الروحانيات تكتسب منه بتصفيتها عن كدورات الرذائل وتخليصها من ظلم البشرية، فتتعرض بذلك لنفحات الرحمة، ومهب الكمال والسعادة، فتلوح أنوار العلم والمعرفة في القلب. ثم ان صفاءها عن الكدرات، وتخليصها بالمجاهدة، ان كان بغريزة مركوزة في الجبلة من لدن نشوئه - وهي العصمة - مانعة من مقارفة جميع ما توهم فيه مخالفة، وكانت الظلم البشرية ممحوّة، وحظ الشيطان منزوعاً من القلب بنور النبوة، كان العلم اللاحق من ذلك العالم بسبب يورده ويلقيه مع مشاهدة المورد له وهو الملك، وهذا هو الوحي، وهو علم الأنبياء صلوات الله عليهم وهو أرفع مراتب العلم. وأما ان كانت التصفية والخلص باكتساب وطريق صناعي، فإن العلم المضاد عنه لا يشعر بسيبه ولا مورده وإنما يكون نفثاً في الروع وهو دون العلم الأول، وهذه علوم الأولياء والصديقين وهي العلوم الإلهامية والكشفية واللدنية. أما الوحي والعلم الكسيي فأمرهما ظاهر هذا بالحس وذاك معلوم من الدين ضرورة وأما العلم الإلهامي فيكاد يكون التصديق به وجديانياً”.

سيمر بنا هذا التقسيم الثلاثي أي تقسيم النفوس بحسب العلم، الأنبياء وعلمهم الوحي والأولياء والصديقين وعلمهم العلم اللدني ونفوس الناس الاعتياديّين وعلمهم كسيي عن طريق الحس ..”

### المقدمة الثالثة:

يتحدث فيها ابن خلدون عن الغاية والمراد من تحقيق اللذة والسعادة الروحية وسبب تفاوتها وحرص أهل الهمم على الفوز بالنوع الأعلى منها وهو: النظر إلى وجه الله وطلب سببه المؤدي إليه، وهو معرفة الله في الحياة

الدنيا برفع الحجاب، ان معنى السعادة حصول النعيم واللذة باستيفاء كل غريزة ما تستيقن اليه من مقتضى طبعها وذلك هو كمالها، فلذة الغضب بالانتقام، ولذة الشهوة بالغذاء أو النكاح ولذة البصر بالرؤبة ولذة هذه اللطيفة الروحانية بحصول العلم والمعرفة لأنه كما قدمتنا مقتضى طبيعتها وغريزتها، ثم تتفاوت اللذات بتفاوت الغرائز في أنفسها وقد تبين ان هذه اللطيفة أكمل الغرائز المدركة، فلذتها بالإدراك أتم وأعظم، ثم تتفاوت أيضاً بتفاوت المعلومات، فالعلم بال نحو والشعر والفقه ليس كالعلم بالله وصفاته وأفعاله، والاطلاع على أسرار السوق وال فلاحين ليس كالاطلاع على أسرار الملوك و مواطن تدبيرهم، ثم يتتفاوت هذا العلم الكسيبي ..

#### المقدمة الرابعة:

يتحدث فيها ابن خلدون عن الهدف الأسمى، هدف الأهداف وغاية الغايات من المعرفة الكشفية، قائلاً: ان لذة المعرفة الكشفية قد تحصل في الحياة الدنيا وتختلف مراتبها ودرجاتها بحسب الرياضيات الروحية، ان هذه اللطيفة الربانية التي فينا إذا حصل لها بالتصفيه والمجاهدة العلم الإلهامي كما قدمناه - في المقدمة الثانية - ويسمى كشفاً واطلاعاً، فهو ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصفاء والتخلص من الكدرات، فمبؤها المحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب وأول مراتب الكشف، ثم بعدها المكاشفة، ثم بعدها المشاهدة، ولا تكون إلا إذا امحت آثار الآنية. قال الجنيد رضي الله عنه: صاحب المحاضرة مربوط بانيته وصاحب المكاشفة يدنيه علمه وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته. قال الأستاذ أبو القاسم - القشيري - : المحاضرة: حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر وان كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر؛ ثم بعده المكاشفة وهي حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل وطلب

السبيل... ثم المشاهدة وهو حضور الحق<sup>١٠٢</sup>.

#### هـ - تصنیف أبواب التصوف:

مرت بنا المقدمات الأربع التي جعلها ابن خلدون فاتحة الكلام في نظريته عن المجاهدات أو عن الطريق الصوفي وهو في كتابه (المقدمة) يصنف كلام المتتصوفة في أربعة أصناف<sup>١٠٣</sup> مبدياً رأيه في كل صنف منها، قائلاً: والحق أن كلامهم - أي الصوفية - في أربعة مواضع:

الأول: الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاماً ويترقى منه إلى غيره. يقول ابن خلدون عن هذا القسم من كلام الصوفية: فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فامر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة.

الثاني: الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكونا في صدورها عن موجدها<sup>١٠٤</sup>.

وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما انه وجدان وفقد الوجدان عندهم بمعزل عن أذواقهم فيه - واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف وأكثره من المحسوسات. فينبغي ان لا تتعرض لكلامهم<sup>١٠٥</sup> في ذلك، وتركه فيما تركاه من المتشابه. ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرم بها سعادة.

الثالث: التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، يعلق عليه ابن خلدون قائلاً: وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمخيبات وتصريفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق، وما احتاج به الأستاذ أبو إسحاق الإسقراطيني من أئمة الأشعرية على إنكارها لالتباسها بالمعجزة، فقد فرق المحققون بين الكرامة والمعجزة بالتحدي... هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات وإنكارها نوع مكابرة<sup>١٠٦</sup>.

ويقودنا الحديث عن القسم الرابع إلى الحديث عن الشطحات التي تشكل القسم الأخير من أصناف كلام الصوفية.

الرابع: يقول ابن خلدون معرفاً الشطحات أنها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها بالشطحات تستشكل ظواهرها، والناس بين منكر ومحسن ومتاول، وهنا يرى ابن خلدون: أن الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، قائلاً: فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم إنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملّكهم حتى ينطقوها عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معدور فمن فهم فضله واقتدا به حمل على القصد الجميل، وإن العبارة عن المواجه صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبي يزيد (البسطامي) وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذ لم يتبيّن لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملّكه الحال فمؤاخذ أيضاً. ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل العلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله<sup>١٠٧</sup>.

وفي موضع من كتابه (شفاء السائل) يتناول موضوع الشطحات الصوفية قائلاً: «وان صدر عن أحد منهم كلمة من ذلك - يعني من علوم

المكاشفة - على سبيل الندور سموه شطحاً، بمعنى ان حال الغيبة والسكر استولت عليه حتى تكلم بما ليس له الكلام به، كما نقل عن أبي يزيد - يقصد البسطامي - في قوله: «سبحانى ما أعظم شأنى»، وقوله: «جزت بحراً وقف الأنبياء بساحله»، وقول رابعة: «لو وضعت خماري ما بقني بها احد» وأمثال ذلك<sup>١٠٨</sup>.

وفي موضع آخر تناول ابن خلدون مسألة الحلاج قائلاً: «ولقد قتل الحسين بن منصور الحلاج بفتوى أهل الشريعة، وقصاري اعتذار من يحسن الظن به منهم انه سكر فباح بالسر فوجبت عقوبته، وإلا فالغلب في حقه التكفير»<sup>١٠٩</sup>.

ان ابن خلدون يعد القول بالحلول - بحسب رأيه المذكور في الحلاج - نوعاً من الكفر.

#### و - نظرية المقامات والأحوال:

قبل الوقوف على المقامات والأحوال عند ابن خلدون لابد من استكمال عرض هذه النظرية وتطورها في تاريخ التصوف الإسلامي؛ التي سبق ونوهنا بعض مقدماتها في الفصل الأول فـ«التصوف معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة، والصوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة، يدعى نفسه سالكاً، يتقدم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحق»<sup>١١٠</sup> والسمو الروحي الأخاذ، هذه خلاصة غاية التصوف التي نصلها عبر سلسلة من المقامات والمجاهدات والرياضات إلا ان هذه الغاية هي نتيجة ليست تلقائية لطريق المجاهدات أو المقامات لذلك قد تحصل وقد لا تحصل فهي ليست نتيجة منطقية لمقدمتين في القياس المنطقي. تعود نظرية المقامات والأحوال في أصولها إلى القرن الهجري الثاني وبالتحديد إلى

إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢هـ / ٧٧٨م) فقد تكلم إبراهيم بن أدهم في الطريق الصوفي وقد مر بنا ذلك في الفصل الأول، أي ان إبراهيم بن أدهم قد سبق في ذلك ذي النون المصري الذي ظن العديد من الباحثين مستشرقيين وعرب انه أول من تكلم في المقامات والأحوال<sup>١١</sup>.

ان نظرية المقامات والأحوال قد تطورت فعند أبي نصر السراج في كتاب اللمع تذكر سبعة مقامات هي التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا وعشرة أحوال هي المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين. والحقيقة ان ما ذكره السراج لا يحصر وضع المقامات والأحوال في عصره بدلالة قوله نفسه يقول السراج: «وأجوبة الشيوخ في المقامات تكثر وكذلك في الأحوال»<sup>١٢</sup>، علمًا ان المستشرق الأسباني بلاطيوس منطلقاً من عامل التغير التاريخي الزمني، يقول: «تعقدت النظرية - نظرية المقامات والأحوال - وأثرت بتحليلات نفسية جديدة، تزداد دقة وعمقًا، لكنها في مراحل تطورها الأولى كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة جدًا»<sup>١٣</sup> وتعود النظرية - كما قلنا - في أصولها إلى إبراهيم بن أدهم وقد كانت في بداية نشوء التصوف بسيطة ولكنها سرعان ما تطورت وتضاعفت حتى ان الشیوخ الheroی الانصاری (ت ٤٨٠هـ / ١٠٨٧م) وهو المعاصر للقشيري قد أحصى في كتابه «منازل السائرين» مائة مقام، بل ان الیافعي يذكر عن بعض الشیوخ انهم ذکروا ألف حال<sup>١٤</sup> بحسب قراءة د. عرفان عبد الحميد.

والحقيقة ان الطابع الذاتي الفرداني للتجربة الصوفية يجعل المقامات والأحوال مختلفة من متتصوف إلى آخر وليس فقط العنصر التاريخي الزمني، هو المسؤول عن تطور نظرية المقامات والأحوال، وتلك مسألة أدر كها ابن خلدون نفسه، حين تحدث عن الطابع الذاتي الفرداني للتجربة

في السلوك أو الطريق الصوفي، يقول: «ان الطرق إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق أجمعين، وان كان واحداً في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره، والأحوال، والمواجد، والواردات، والمواهب، والعلوم، والالقاءات، والعوارض في السلوك تختلف بحسب الأشخاص»<sup>١١٥</sup>. والجدير باللحظة ان موضوع المقامات والأحوال وجد حضوره عند أبي زيد الحضرمي تحت عنوان اصطلاحى هو «المجاهدات» - الآتي - على الرغم من استعمال ابن خلدون لمصطلح المقام والحال في كتابه ولكن عرضه النظري لنظرية الطريق الصوفي كان تحت عنوان المجاهدات. علماً ان المجاهدة مصطلح صوفي معروف وقد ذكر القشيري له باباً في رسالته، يقول القشيري<sup>١١٦</sup> ذاكراً المجاهدة: «واعلم ان من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة»<sup>١١٧</sup>.

### ز - نظرية المجاهدات:

يقرر ابن خلدون: ان خلاصة القول على ما تأدى إلينا من فحص مذاهب الصوفية وتتبع أقوالهم ان المجاهدة تنقسم إلى ثلاثة أنواع بعضها متقدم على بعض:

### المجاهدة الأولى:

وهي الوقوف عند حدود الله لأن الباعث على المجاهدة طلب النجاة فكانها اتقاء وتحرز من عقوبته بالوقوف عند حدوده سبحانه وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفة والتوبة منها وترك ما يؤدي إليها من الجah، والاستكثار من المال، وفضول العيش، والتعصب للمذاهب، وفي الباطن بمراقبة أفعال القلب التي هي مصدر الأفعال، ومبدؤها ان يلزم بمفارقة محظور أو إهمال واجب، وينقل ابن خلدون قول ابن عطاء الإسكندرى<sup>١١٨</sup>:

«التفوي ظاهر وباطن؛ فظاهره محافظة الحدود، وباطنه النية والإخلاص»  
وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع<sup>١٩</sup>.

ويلخص ابن خلدون مجاهدة التقوى - التي هي المجاهدة الأولى -  
قائلاً: هي رعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده،  
مراقباً أحوال الباطن، طالباً النجاة، وان مجاهدة التقوى تمثل التصوف عند  
الصدر الأول<sup>٢٠</sup>. إذن المجاهدة الأولى مجاهدة من أجل التقوى وللتقوى.

### المجاهدة الثانية:

مجاهدة الاستقامة التي تلي مجاهدة التقوى بالضرورة، تلواً إلزامياً  
ويعني بها: تقويم للنفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى  
تهذب بذلك، وتحقيق به، فتحسن أخلاقها وتتصدر عنها أفعال الخير  
بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهدب خلقاً جليلة  
كأن النفس طبعت عليها؛ والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز  
بالدرجات العلي؛ درجات (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ  
وَالشَّهِداءِ وَالصَّالِحِينَ) (النساء: من الآية ٦٩) إذ الاستقامة طريق إليها قال  
تعالى: (اهْدِنَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٤﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرَ  
الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) (الفاتحة: ٦ - ٧)، وحصول هذه الاستقامة  
بعلاج خلق النفس ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى، ومقابلة كل  
خلق يحس من نفسه هواء، والميل إليه والاعتداد به، بارتکاب ضده الآخر:  
كمعالجة البخل بالسخاء، والكبر بالتواضع، والشره بالكف عن المشتهى،  
والغضب بالحلم، قال تعالى: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتَرُوا وَكَانَ  
بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً) (الفرقان: ٦٧)، ثم مع هذا العلاج لابد من الصبر على  
مرارته، ثم يستشهد بقول الشيخ أبي القاسم الجنيد: «اعلم ان الاستقامة لا  
يطيقها إلا الأكابر لأنها خروج على المعهودات، ومفارقة الرسوم والعادات،

والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق»<sup>١١</sup>.

وليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الضرورات البشرية وخلعها بالكلية، فإنها غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة، فلا يتصور قلع الشهوة، وإلا لهلك الإنسان جوعاً، وانقطع النسل تبلاً، ولا قلع الغضب وإلا لهلك بالعجز عن مدافعة المعتدي، بل المراد من هذا العلاج تمكّن الاستقامة في النفس حتى تصرف بمقتضى آداب الله تصريفاً جبلياً لما فيه من التوطين على ما تصرير إليه بعد الموت من قطع علائق الحياة والإقبال على الله، فتأتي إليه بقلب سليم من الميل عن الاستقامة لأنها كلما مالت عن الاستقامة علقت بها صفة من خلقها فتشبت به، وأقبلت عليه، وحصل لها بعد الإقبال عليه إعراض عن الله، وهذا هو معنى الصفات المذمومة من القلب وتزكيته بالصفات المحمودة<sup>١٢</sup>.

ويلخص ابن خلدون مجاهدة الاستقامة - كما مر بنا - في قوله: هي تقويم النفس وحملها على الصراط المستقيم، حتى تصرير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقاً جبلياً<sup>١٣</sup>، طالباً مراتب (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّنَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشَّهِداءِ وَالصَّالِحِينَ) (النساء: من الآية ٦٩).

يقدم ابن خلدون شروط هذه المجاهدة وأعني بها شرطي الإرادة، والرياضة بفرعيها الاستقامة والاعتدال، ليقول لنا إن ليس قصد الصوفية بالإرادة مدلولها في المشهور، وهو تخيل الشيء ثم القصد إليه فإن هذا عندهم حديث نفس، وإنما الإرادة عندهم استيلاء حال اليقين حتى تنبئ العزائم بالكلية إلى الفعل فكان المرید مجبور في إرادته لا مختار. وإنما الرياضة فهي تصفيّة القلب عن الرذائل والخبائث المذمومة وتزكيته بالفضائل المحمودة التي هي الاستقامة والاعتدال في كل خلق من أخلاقه وغرايشه وجبلاته فعلاج ذلك يكون في الظاهر أولأ برفض ما يقع إليه

الميل غالباً<sup>١٢٤</sup>.

### المجاهدة الثالثة:

مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل له ما يقع به الموت من ذلك أو ما يقرب منه، ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب، وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان، وهو العلم الإلهامي الذي قدمنا انه يحصل بالتصفيه<sup>١٢٥</sup>. وفي موضع آخر يقول عنها: هي إخمام القوى البشرية كلها حتى الأفكار متوجهاً بكلية تعقله إلى مطالعة الحضرة الربانية، طالباً رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية في حياته الدنيا ليكون ذلك وسيلة إلى الفوز بالنظر إلى وجه الله في حياته الأخرى التي هي غاية مراتب السعادة<sup>١٢٦</sup>. ولهذه المجاهدة شروط خمسة وقف عندها ابن خلدون مليأً نعرضها يا يجاز:

### الشرط الأول:

حصول التقوى الذي قدمنا شرح مجاهدتها - مجاهدة التقوى - فإنها رأس العبادة، وباعتها أول درجات النعيم وهو النجاة؛ قال الجريري: من لم يحكم بينه وبين الله التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة.

### الشرط الثاني:

حصول الاستقامة التي قدمنا أيضاً شرح مجاهدتها - مجاهدة الاستقامة - قال الواسطي<sup>١٢٧</sup>: «الخصلة التي كملت بها المحاسن الاستقامة» ووجه اشتراطها في هذه المجاهدة من جهة المعنى ان القلب في تصفيته، وكشف حجابه، وتجلّي الحقائق فيه، مثل الأجسام الصقيقة إذا انطبعت الصور

المقابلة بها فإذا نال الاستقامة شرط في هذا الكشف المفضي إلى العلم الإلهامي الذي هو تجلٍ للحقائق في القلب على ما هي عليه في نفس الأمر من غير خلل ولا انحراف.

#### الشرط الثالث:

الاقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات وقطع طريق الله وارتفع له الحجاب وتجلت له الأنوار فهو يعرف أحوالها ويدرج المربيدين في عقباتها حتى تناح له الرحمة الربانية ويحصل له الكشف والاطلاع، فإذا ظفر بالشيخ فليقلد أمره، وليهتد بأقواله وأفعاله - وسيأتي التفصيل في ذلك في الفقرة التالية.

#### الشرط الرابع:

قطع العلاقة كلها عن النفس بالزهد في كل شيء والانفاد عن الخلق بالخلوة في مكان مظلم، أو لف الرأس في الجيب، أو التدثر بكساء أو إزار، ثم الصمت بترك الكلام جملة ثم الجوع بمواصلة الصيام، ثم السهر بقيام الليل، إذ مطلوب هذه المجاهدة وغايتها فراغ القلب. عن كل ما سوى الله<sup>١٢٨</sup>.

#### الشرط الخامس:

صدق الإرادة، وهو أن يستولي حب الله على قلب المريد حتى يكون في صورة العاشق الذي ليس له إلا هم واحد هو الارتقاء نحو أنوار الملائكة... وصدق التجربة وصفاء النية وتطهير القلب وتصفيفه... يقول ابن خلدون: هذه مجاهدات القوم - يقصد الصوفية - وكانت الأولى (= مجاهدة التقوى) هي المخصوصة باسم التصوف ثم لما دعوهم

همهم إلى منازل الأبرار ومقامات الصديقين عكروا على مجاهدة الاستقامة، ومن نزع منهم إلى السعادة الكبرى طلب مجاهدة الكشف، فغلب استعمالهم التصوف في هاتين المجاهدين (=مجاهدة الاستقامة ومجاهدة الكشف) ثم اقتضى التعليم والتفاوضة في المجاهدة الخاصة المنفردة عن الجمهوه الانفراد باصطلاح خاص يكون في مفاوضتهم، وألفاظ مخصوصة بمعانٍ من طريقهم، كالمقام، والحال، والفناء، والبقاء، والمحو، والإثبات، والنفس، والروح، والسر، والبواده، والهواجم، والخواطر<sup>١٢٩</sup>.

#### أ- حاجة المريد إلى الشيخ (المرجعية المعرفية والعملية) عند المتصوفة:

حين تطور الزهد إلى التصوف ظهرت الحاجة إلى الشيخ من حيث كونه شرطاً من شروط تأمين سلوك طريق التصوف لصعوبته، فقد ثبت في حقبة التصوف الإسلامي الأولى منذ وقت مبكر اشتراط اتخاذ المريد شيئاً يتعلم منه كيفية السلوك الصوفي، يقول أبو يزيد البسطامي: «من لم يكن له أستاذ فإنما الشيطان»<sup>١٣٠</sup> ويشترط القشيري ذلك أيضاً، قائلاً: «ثم يجب على المريد أن يتأنب بشيخ؛ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً»<sup>١٣١</sup>، وإلى جانب اشتراط الشيخ اشترطوا معه الطاعة المطلقة والتسليم له، فقالوا: «من قال لأستاذه لم؟ لا يفلح أبداً»<sup>١٣٢</sup>.

هذا ما ثبت في المشرق العربي الإسلامي بوصفه ضرورة من ضرورات سلوك الطريق الصوفي، ومع نشأة هذه الظاهرة، كانت عاملًا مهمًا من عوامل نشأة الطرق الصوفية التي يعود عهدها إلى إبراهيم بن أدهم الذي تروي المصادر أن له مریدین يتبعونه ويتبعون معه تقاليد معينة وان طريقته بقيت حتى وقت متأخر جداً<sup>١٣٣</sup>. وكان شرط التزام شيخ واحد للمريد عاملًا مهمًا في نشأة الطرق الصوفية في الحقبة اللاحقة - كما قلنا - و«ان أوائل

الصوفية، لم يرتبوا في رياضتهم الروحية بهدي شيخ واحد بعينه بل كانوا يسترشدون في ارتياح مقامات السلوك بأكثر من واحد، فيروى عن أبي يزيد البسطامي انه تلمنذ وأخذ عن أكثر من (١١٣) شيخاً في سوريا وحدها، ويروى عن الجنيد البغدادي انه أخذ عن (٢٠٠) شيخ<sup>١٣٤</sup>، وهكذا استقر الأمر بين الصوفية لتكون تبعية السالك للشيخ أمر لازم لا يسع أحد إنكاره مهما كان سن المرشد أو علمه أو منصبه، وصار هذا من الأمور الضرورية والتقاليد المرعية<sup>١٣٥</sup>.

وعلى صعيد تجربة ابن خلدون في دراسة الظواهر العقائدية وتحليلها وجد انه بينما ثبت في التصوف الإسلامي في المشرق اشتراط اتخاذ شيخ لمرجعية المرشد المعرفية، نجد ان التصوف في المغرب قد شهد حالة تختلف عن ذلك لاسيما في آخر النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)<sup>١٣٦</sup> حين نشأ جدال عنيف بين فقراء الأندلس، وهذا هو الاسم الذي كان يطلق على المتصوفة في ذلك العين، في تلك الحواضر، وكان موضوع الجدال - كما يقول ابن خلدون - هو: ان «طريق الصوفية أهل التحقق في التوحيد الذوقى والمعرفة الوجدانية، هل يصح سلوكه والوصول به إلى المعرفة الذوقية، ورفع الحجاب عن العالم الروحاني تعلماً من الكتب الموضوعة لأهله، واقتداء بأقوالهم الشارحة لكيفيته، فتكفي في ذلك مشافهة الرسوم، ومطالعة العلوم، والاعتماد على كتب الهدایة الواقية، بشروط البداية والنهاية كالإحياء والرعاية؟ أم لابد من شيخ يبين دلائله، ويحذر غوائله، ويميز للمرشد عند اشتباه الواردات والأحوال مسائله، فينزل منزلة الطبيب للمرضى، والإمام العدل للأمة الفوضى»<sup>١٣٧</sup>.

انه السؤال الجوهرى الذى ان كانت إجابته بنعم، يعني تحول التصوف

إلى علم نظري يقرأ من دون أن يجرب! أما إذا كان الأمر بخلاف ذلك، فلابد من واحد من أمرتين، أما الاستئارة بمنهجية السلف الأول للمتصوفة (المشارقة) وعددها أنمودجاً لسلوك المريد، الذي يريد، في تلك الحواضر والأزمنة، ان يلتحم طريق التصوف! عندها سيكون في مأمن من مخاطر الانحراف العقدي! التي هي الاحتمال الثاني، لمن لا يريد التمسك بمنهج السلف! منهج المتعبدين الزاهدين السالكين؟ وليس من القائلين بالحلول أو الاتحاد أو الوحدة لهذا السبب لاحظ ابن خلدون انعكاسات السؤال على صوفية زمانه في الأندلس حين اشتهرت مسألتهم وانقسم المتخاصمون إلى فريقين ونشأ بينهم نزاع عنيف ولم يفلح علماء الأندلس من إزالة الخصومة، فكتب أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي كتاباً يتضمن موضوع النزاع إلى علماء فاس يستفتיהם لاسيما: أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد الرندي (ت ١٣٨٩هـ / ١٢٩٢م) وأبي العباس أحمد بن القاسم بن عبد الرحمن القباب<sup>١٣٨</sup> (ت ١٣٨٦هـ / ١٢٨٨م) فكانت الإجابة عن هذا الاستفتاء وراء تأليف ابن خلدون رسالته الموسومة بـ(شفاء السائل لتهذيب المسائل)<sup>١٣٩</sup> وهو في الديار المصرية! فما هو رأي ابن خلدون في مدى حاجة المريد إلى شيخ في سلوكه درب التصوف؟

لقد بينا أنواع المجاهدات وشروطها فإذا حصلت شروط المجاهدة للمريد، فصورة العمل الذي يقترحه الشيخ - كما يقول ابن خلدون - هو أن يشغله الشيخ بذكر يلزم قلبه على الدوام، ويمنعه من تكثير الأوراد الظاهرة قال الشبلي<sup>١٤٠</sup> للحصرى<sup>١٤١</sup>: «ان كان يخطر على قلبك من الجمعة إلى الجمعة شيء غير الله فحرام عليك ان تأتيني». ثم يلزم الشيخ الخلوة وهي زاوية ينفرد بها عن الخلق، ويعين له ذكرًا يشغل به لسانه وقلبه فيجلس ويقول: الله، الله، الله أو لا إله إلا الله، لا إله إلا الله، ولا يزال يواكب عليه

حتى تسقط حركات اللسان ويقى تخيلها، ثم يسقط اثر تخيلها عن اللسان وتبقى صورة اللفظ في القلب. ثم حتى تندمجي صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازماً حاضراً قد فرغ من كل ما سواه. وعند ذلك يقع الحذر الشديد من وسواس الشيطان وخواطر الدنيا، فيراقبها في اللحظات والأنفاس، ويعرض على شيخه كل ما يجري في قلبه من الأحوال من فترة، أو نشاط أو كسل، أو صدق في الإرادة<sup>٤٢</sup>. لهذا السبب ربط ابن خلدون هذا الموضوع بأنواع المجاهدات الثلاث التي مر ببيانها، قائلاً: «قد بينا المجاهدات ومراتبها، وان المجاهدة الأولى مجاهدة التقوى بالورع وهي فرض عين، وان المجاهدة الثانية مجاهدة الاستقامة، وهي التخلق بخلق القرآن والأنبياء، وهي فرض عين في حق الأنبياء، مشروعة في حق طالب الدرجات العلي من الأمة، والكلام في كلامهما كلام في المعارف، وعلومها من قبيل العلوم الكسبية، وان تصانيف القوم كلها مملوءة بأحكام هاتين المجاهدتين من ورع واستقامة، ككتاب «الإحياء» و«الرعاية» و«القوت» وابن عطاء وغيرهم<sup>٤٣</sup>، «وان المجاهدة الثالثة مجاهدة الكشف والاطلاع، وهي طلب رفع الحجاب بسلوك خاص على هيئة مخصوصة، وذكرنا الخلاف في مشروعيتها، وان الكثير من أحكامها انما هو مستفاد من أئمتها الواجبين لها، إذ ليست مدار كها من قبيل الكسب والعلوم المتعارفة، وليس في الأوضاع اللغوية ما يمكن التعبير به عن شيء منها، وليس في كتب القوم منها إلا الأقل وهو الذي تمكن العبارة عنه من كيفية السلوك... وأما ما اختص بمواجدها الذوقية من أحكام وتصورات فلم يلموا به، ولا أود عه كتبهم، وإنما هو من وظيفة الشيخ<sup>٤٤</sup> ثم يقوم ابن خلدون بعد ذلك ببيان مدى حاجة كل مجاهدة فيما يتعلق بحاجة المريد إلى شيخ يتلمنه على يده بعد ان قرر حاجة المجاهدة الثالثة؛ مجاهدة الكشف والاطلاع

إلى شيخ وسيأتي التفصيل بها بعد هذه الاقتباسات عن بيان مدى حاجة كل مجاهدة من هذه المجاهدات إلى شيخ.

يقول ابن خلدون: «أما مجاهدة التقوى التي هي بالورع فلا يضطر فيها إلى الشيخ، إنما يكفي فيها معرفة أحكام الله وحدوده، أخذت من كتاب، أو لقنت من معلم»<sup>٤٦</sup>.

«وأما مجاهدة الاستقامة التي هي التخلق بالقرآن، وبخلق الأنبياء، فمحتاجة إلى الشيخ المعلم لعسر الاطلاع على خلق النفس، وخفاء تلونات القلب، وصعوبة علاجها ومعاناتها، مع أنها ليست بفرض عين في حق المكلفين. فإذا ذكرت طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدة»<sup>٤٧</sup>.

«وأما مجاهدة الكشف والمشاهدة التي مطلوبها رفع الحجاب، والاطلاع على العالم الروحاني، وملكت السماوات والأرض، فإنها مفتقرة إلى العالم المربي، وهو الذي يعبر عنه بالشيخ، افتقار وجوب واضطرار لا يسع غيره»<sup>٤٨</sup>.

لقد مر بنا ابن خلدون وضع شروطاً خمسة لمجاهدة الكشف والاطلاع وقد ذكرت في موضعها وكان يؤكد في الشرط الثالث من تلك الشروط على: ((الاقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات، وقطع طريق الله، وارتفع له الحجاب، وتجلت له الأنوار، فهو يعرف أحوالها ويدرج المربيين في عقباتها حتى تناح له الرحمة الربانية، ويحصل له الكشف والاطلاع»<sup>٤٩</sup>.

ان حاجة مشاهدة الكشف إلى الشيخ كما يراها ابن خلدون تقررها جملة أمور أو عوامل هي:

العامل الأول:

ان هذه المجاهدة، وإن كان أصلها من الكتاب والسنة، إلا أنها من

التفاريع المحدثة، والرهبانية المبتدةعة...، وكأن الشريعة طريق عام للمكلفين في حصول النجاة والسعادة بعد الموت، وهذه المجاهدة - مجاهدة الكشف والاطلاع - طريق خاص لأهل الهمم في تحصيل بذر السعادة الكبرى قبل الموت بنوع من الكشف العاصل بالموت وكلهم مطبقون على اشتراط الشيخ في هذا الطريق... ويوجبون على السالك إلقاء زمامه بيد شيخ قد سلك الطريق، وأفضى به إلى المقصود في المشاهدة، وعرف غوائل السلوك، ومكامن العلل، ومواضع الأخطار<sup>١٩</sup>.

#### العامل الثاني:

ان صاحب هذه المجاهدة متعرض لحصول صفتين: إحداهما: من كسبه و اختياره، وهو التصفية عن الخلق الذميم، والتزكية بالخلق الحميد.

والآخر: خارجة عن قدرته و اختياره، وليس من كسبه وهي ما يعرض للسالك من الأحوال قبل الكشف ومعه وبعده وإذا كان السالك نصب عين الشيخ، وبرأي منه، والشيخ قد سلك وعلم فاسد الأحوال من صالحها، وعمن ينشأ صالحها وفاسدها، وكيف ينشأ وقد خبر ذلك كله بالابتلاء والتجربة والمران، ولم يقلد فيه الكتب والأخبار - استقام السلوك، وأمنت المخاوف<sup>٢٠</sup>.

#### العامل الثالث:

ان حقيقة هذا السلوك موت صناعي، غايتها إخماد القوى البشرية كلها حتى يكون السالك ميت البدن حي الروح، فكان السالك يحاول تحصيل موت صناعي يماثل الموت الطبيعي،... وكل تعليم صناعي يساق به أمر طبيعي، فلا يستقل بدركه إنسان ولا بد في تعليمه من المعلم المرشد<sup>٢١</sup>.

#### العامل الرابع:

وهو أبين في الدلالة على هذا الغرض<sup>١٥٢</sup>: أن المعاني التي بني لها هذا السلوك، ويقع التفاهم فيها نوعان: نوع من قبيل المتعارف عندما تكون الأفكار من المدارك المحسوسة أو المعقولة فتضبطه القوانين، وتستقل بإفادته الكتب والعبارات، وهو صورة السلوك المحسوسة: من قطع العلاقة عن النفس، والتزام الخلوة والذكر على الهيئة المخصوصة والاقتصار على الفروض والرواتب بعد تحصيل مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة. ونوع آخر ليس من قبيل المتعارف عند الأذهان ولا في التصورات، وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسيبة بل هي أمور ذوقية، وجذانية، يجدها الإنسان في نفسه، ولا يقدر أن يصورها لغيره إلا بضرب مثال، أو تجوز بعيد فلا يمكن ضبطها بالقوانين العلمية، ولا بالعبارة الاصطلاحية، وهي مما يعرض للسائلك من طوارئ العلل والأحوال، والواردات، والالقاءات، والمواجد، وسائر ما يعتوره منها من ابتداء سلوكه إلى انتهاءه وخوضه بحر المعرفة والتوحيد، وهذا النوع هو نكتة السلوك، وشره، وحقيقة التي لا يتم شيء منه دونها... وليست الكتب مما يفيد ذلك بوجهه، ولا العبارة فلابد من الشيخ الذي ميز بذوقه أعيانها، وفرق بين ضارها ونافعها. ثم يقرر ابن خلدون: ان «مجاهدة الكشف هي التي يشترط فيها الشيخ العربي لغريتها، وعظيم الخطر فيها، وخروج أحوالها وثمراتها عن كسب السالك وقدرته و اختياره، وانها طريق خاص مغاير لطريق الشرع العام. وأنت تعلم انها محدثة، وانها لم تكن على عهد السلف الأول، فلم يعلم منهم بيان لكيفية سلوكها من الخلوة والذكر، ولا إمام بشمرتها من تجلبي الأنوار وكشف الحجاب، بل ربما يبيان الكبير من كلماتها - في الظاهر - مقتضى الشرع لولا حسن التأويل من أهلها»<sup>١٥٣</sup>، «واما مجاهدة

القوى فهي جادة الشريعة، ومصمم التجاة، كما ان مجاهدة الكشف جادة التصوف،... وأما مجاهدة الاستقامة فهي جادة القرآن والنبوة، وكل المجاهدين واضحة المأخذ والبيان من الشرع»<sup>١٥٤</sup> وابن خلدون يقصد، مجاهدة القوى والاستقامة اللذين هما ليستا «بمفقرتين إلى الشيخ»<sup>١٥٥</sup> مع انه من بنا تحبيد ابن خلدون لاتخاذ شيخ في مجاهدة الاستقامة إلا ان الاشتراط الأساسي للشيخ هو فيما يتعلق بمجاهدة الكشف والاطلاع التي قرر ابن خلدون انها جادة التصوف، ثم يرى ابن خلدون في تقرير مدى حاجة المرید إلى الشيخ، قائلاً: «والحق انه لابد للسالك من الشيخ، ولا يفضي به النقل وحده إلى مطلوبه، لا من أجل التفاوت بين التحصيلين كما ذكر، بل من أجل ان مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسية والصناعي، وإنما هي مدارك وجداة، إلهامية، خارجة عن الاختيار في الغالب... تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاء»<sup>١٥٦</sup>.

ولعل من المفيد والطريف ان نقول ان ابن خلدون قد استقى مادته في التصوف ليس من مراجعة شيوخ الطرق الصوفية وإنما من قراءة الكتب والمراجع الصوفية فهو يقول في سياق كلام له ما يفيد ذلك كقوله: «حسينا استقرينا من كتبهم»<sup>١٥٧</sup>، أو قوله: «ومن أراد الاطلاع على تفاصيل هذا كله... فعليه بكتب القوم»<sup>١٥٨</sup> وذلك هو التصوف المعرفي.

#### ط - الرمزية الصوفية:

الرمزية لغة المتصرف وهي واحدة من الخصائص المشتركة للتتصوف الإنساني<sup>١٥٩</sup>، وتعبر الرمزية عن انفراد المتصرف الذي تفرضه الطبيعة الذاتية للتجربة الصوفية، يقول أبو نصر السراج مؤلف كتاب اللمع عن الرمز بأنه؛ «معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»<sup>١٦٠</sup> وجاء في اللمع أيضاً: «علمتنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي»<sup>١٦١</sup> ويعلل الكلبازى

اللجوء إلى الرمزية خشية من سوء الفهم الذي قد يواجهه الصوفي فإن الصوفي يلتجأ إلى ألفاظ رمزية حتى ينسب «إلى الهدىان، وهذا أسلم من رد حق وإنكاره»<sup>١٦٣</sup>، وهذا التعليل يتتأكد عند ابن خلدون وهو تعليل الخصوصية، خصوصية التصوف، يقول ابن خلدون: «ولا تظنن ان ألفاظهم التي اصطلحوا عليها تفيد غيرهم تصوراً لحقائق معانيها، وانما تواضعوا عليها للكلام فيما بينهم، لا لخطاب من لم يذق أذواقهم»<sup>١٦٤</sup>، لقد تأكد عند ابن خلدون المعنى الذي ذهب إليه أبو نصر السراج في كتابه اللمع، وهو ان الرمزية لغة خاصة بأهل التصوف لا يتعرف على دلالتها غيرهم. ويتأكد هذا التعليل عند القشيري الذي يجمع إلى جانب هذا التعليل، اختصاص المصطلح الصوفي بالتصوف شأنه شأن كافة العلوم التي لكل منها لغة فنية خاصة بها. يقول القشيري: «اعلم ان من المعلوم: ان كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها - فيما بينهم - انفردوا بها عمن سواهم، تواظعوا عليها؛ لأغراض لهم فيها من تقرير الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم، بإطلاقها. وهذه الطائفة - أي الصوفية - يستعملون ألفاظ فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسير على من بابينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم ان تشيع في غير أهلها»<sup>١٦٥</sup>.

لكن ابن خلدون يضيف تعليلاً آخرأ وهو ان اللغة الاعتيادية لا تستوعب مقاصد الصوفية إذ ان اللغة وضعت للمعاني المتعارفة من المعقول والمحسوس ومقاصد الصوفية ليست من هذه المعاني المتعارفة، وإليك قول ابن خلدون: «ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم؛ إذ الأوضاع اللغوية انما هي للمعاني

المتعارفة؛ فإذا عرض عن المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحنا عن التعبير عنه بلفظ ينisser فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد بغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه»<sup>١٦٥</sup>. ثم يؤكّد ابن خلدون اختصاص الصوفية باصطلاحات خاصة للانفراد عن الجمهور - ولقد مرت بنا الإشارة إلى ذلك - فيخبرنا قائلاً: «اقتضى التعليم والماواضي في المجاهدة الخاصة المنفردة عن الجمهور الانفراد باصطلاح خاص يكون في مفاوضتهم، وألفاظ مخصوصة بمعانٍ من طريقهم؛ كالمقام، والحال، والفناء، والبقاء، والمحو، والإثبات، والنفس، والروح، والسر، والبودا، والهواجم، والخواطر، والوارد، واللوائح، واللوامع، والطوالع...»<sup>١٦٦</sup>. ثم يستطرد ابن خلدون بذكر العديد من مصطلحات الصوفية ويقوم بانتقاء عدد من المصطلحات الصوفية، ليقوم بتفسيرها معتمداً الرسالة القشيرية كما يذكّر محمد بن تاویت الطنجي اعتماداً كلياً<sup>١٦٧</sup> بحسب رأيه، ولكن الحقيقة أن ابن خلدون يعيد صياغة ما قاله القشيري ويقوم بانتقاء عدد من المعاني فليس الاعتماد كلياً وذلك من خلال مراجعتنا المصطلحات في الرسالة القشيرية ولكنه يستفيد إلى حد كبير من المصطلحات الرسالة القشيرية، وإليك أمثلة على المصطلحات التي استفاد ابن خلدون من القشيري في شرحها وسأعطي ثلاثة أمثلة عليها:

- ما قاله ابن خلدون عن مصطلح (الخواطر): «ثم إن الوارد على الضمير قد يكون بنوع خطاب ويسمونه الخاطر، وهو من الملك، ومن الشيطان، ومن النفس»<sup>١٦٨</sup>.

- ما قاله القشيري عن مصطلح الخواطر: «والخواطر خطاب يرد على الضمائر وهو قد يكون بإلقاء ملك، وقد يكون بإلقاء شيطان، وقد يكون أحاديث نفس»<sup>١٦٩</sup>.

- ما قاله ابن خلدون عن مصطلح التلوين والتمكين: «ثم المريد ما دام متربقاً في الأحوال يقولون: هو في تلوين، فإذا وصل إلى الغاية واستولى على المطلوب قالوا: هو في تمكين»<sup>١٧٠</sup>.

أما ما قاله القشيري فهو: «فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين، لأنه يرتقي من حال إلى حال، وينتقل من وصف إلى وصف ويخرج من مرحلة ويحصل في مربع فإذا وصل تمكناً»<sup>١٧١</sup>.

- أما ما رواه ابن خلدون عن مصطلح الزهد فهو: «وكذا الزهد؛ فزهد العوام ترك الحرام، وزهد الخواص ترك الفضول من الحلال، وزهد العارفين ترك ما يشغل العبد عن الله»<sup>١٧٢</sup>.

أما ما رواه القشيري عن الزهد بالمنظور المحافظ فهو: «وقال أحمد بن حنبل: الزهد على ثلاثة أوجه: ترك الحرام، وهو: زهد العوام، والثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص، والثالث: ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى، وهو زهد العارفين»<sup>١٧٣</sup>.

#### ي - العلاقة بين التصوف والفقه:

ابتداء نتعرف «بأن الفقهاء لم يتخذوا موقفاً معاذياً من التصوف الملترم بالكتاب والسنة ولكن تحقق هذا الموقف كان نتيجة استشعار الفقهاء بظهور رجال في التصوف استخدمو التأويل الرمزي لتأويل القرآن»<sup>١٧٤</sup> وطرحوا نظريات فلسفية في التصوف اتخذت عناوين الحلول والاتحاد والوحدة. وحينما نظر ابن خلدون إلى التصوف من جهة صلته بالفقه، ميز بين تصوفين: تصوف معتدل يقف عند حدود التجربة الصوفية من دون طرح نتائج أو محاولة إحداث نتائج فلسفية للمعطيات الشعورية للتجربة الذاتية للمتصوف وهي تجربة ذوقية وجداًانية شديدة الفردانية تعتمد تجاوز نطاق العقل النظري فهي تجربة روحية، وميز ابن خلدون تصوفاً

آخرأً يعتمد على صياغة التجربة الشعورية الصوفية صياغة فلسفية يطرح من خلالها - كما قلنا - نظريات فلسفية في الوجود.

فمن جهة التصوف الملزتم بحدود الكتاب والسنّة يرى ابن خلدون انه إلى جانب الفقه يشكلان علاقة توافق، ولهذا فهو قد عالج الصلة بين التصوف والفقه وكان يقف في خلفية هذه المعالجة تصوف المحاسبي مؤلف كتاب: ((الرعاية لحقوق الله))، والشهوردي البغدادي مؤلف كتاب: ((عوارف المعارف)) وأبي حامد الغزالى مؤلف كتاب ((إحياء علوم الدين)) فتصوفهم هو التصوف ذلك ان ابن خلدون يرى ان «التصوف الفلسفى ليس تصوفاً بل هو صناعة عقلية أي فلسفة... كل ما يبقى من التصوف هو تلك التجربة الذاتية، أي تلك ((المعرفة)) اللدنية التي لا تقبل النقل ولا التوصيل إلى الغير... انه ((ذوق)) ولا شيء غير ذلك»<sup>١٧٥</sup> والحقيقة ان ابن خلدون لم يعترض على التأليف الصوفي في المقامات والأحوال والمجاهدات. ان الذي لا ينقل إلى الغير هو علم المكاشفة فقط بحسب وجهة نظر ابن خلدون - وكما سيتبين في الفصل الرابع - وليس يقتصر التصوف على علم المكاشفة، ثم ان المتصوفة أنفسهم لم يؤكدوا الكتابة والتدوين مثلما أكدوا السلوك الصوفي. ما يهمنا هو ما مر بنا وما أكدناه قبل سطور إذ ان ابن خلدون ينكر ((التصوف المتطرف الخارج عن الزهد والتقوى وخصوصاً أقوال المتأخرین من المتصوفة الذين ألقوا الشطح أو قالوا بالحلول والوحدة»)<sup>١٧٦</sup>، وهكذا تكون الصلة بين الفقه وبين التصوف غير الفلسفى علاقة تكامل، ويقارن ابن خلدون بين الفقه والتصوف في قوله: ((وغاية أهل العبادات... انهم يأتون بالطاعات ملخصة من نظر الفقه... وهؤلاء - الصوفية - يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجيد»<sup>١٧٧</sup>، «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي

الأحكام العامة في العبادات والمعاملات؛ وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقى فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك»<sup>١٧٨</sup>.

ويقول في موضع آخر: «ان نظر الفقيه ونظر المتصوف يجتمعان فيما يخص المكلف في نفسه من أعمال الجوارح في عبادته، وتناوله لضرورياته، ويمتاز المتصوف والمتورع بالنظر في أفعال القلوب واعتقاداتها وتلوناتها، يميز المحمود من المذموم والمنجي من المهلك، والداء من الدواء، ويمتاز الفقيه بالنظر فيما يعم المكلفين من المعاملات، والأنكحة، والبيوع، والحدود، وغير ذلك من أبواب الفقه»<sup>١٧٩</sup>.

ان نظرة ابن خلدون هذه تتماثل بل ومتأثرة مع الأساس الذي أقام الغزالى بناء كتابه «الإحياء» عليه وهو المزاوجة والملاءمة بين أبواب التصوف وأبواب الفقه على الرغم من ان لابن خلدون نظرة تتمايز عن موقف الغزالى فيما يخص الصلة بين نظر الفقيه ونظر المتصوف - سأتناولها في الفصل القادم - لكن التأثر بالغزالى كما سيتبين أكبر من التمايز عنه عند ابن خلدون.

و قبل الانتقال إلى الجانب الآخر لنظرية ابن خلدون إلى الصلة بين الفقه والتصوف الفلسفى، نقف عندما ذكره ابن خلدون من حكاية عن الجنيد بن محمد البغدادي في فصل (أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات) من المقدمة، يروى ابن خلدون: «ولقد سئل الجنيد رحمة الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه؛ فقال: ما هؤلاء؟ فقيل قوم يتزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: (نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب)»<sup>١٨٠</sup> ويعلق ابن خلدون على ذلك ناقداً وجهة

نظر الجنيد قائلاً: «ولكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجاج النظرية على عقائدها»<sup>١٨١</sup> ان الجانب الآخر للصلة بين الفقه والتصوف الفلسفى يتمثل بحالة الصراع المستمرة بين الفقهاء والصوفية أصحاب نظريات الحلول والاتحاد والوحدة<sup>١٨٢</sup> كما مر بنا. لقد دخل ابن خلدون بدوره إلى جانب الفقهاء ضد التصوف الفلسفى مرة بأشكال النقد المنهجى الذى سيتوضح في الفصل القادم ومرة بشكل فتوى فقهية أصدرها هذا المفكر في شأن التصوف ميز فيها بين تصوفين وإليك الفتوى التي توضح الجانب الآخر للصلة بين التصوف الفلسفى والفقه وهى - أي الفتوى - واضحة بيان ذلك قال: «العلامة قاضي القضاة أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون: ان طريقة المتصوفة منحصرة في طرفيين: الأولى، وهي طريقة السنة، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة، والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين. والطريقة الثانية، وهي مشوبة بالبدع، وهي طريق قوم من المتأخرین، يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحسن، لأنها من نتائجها ومن هؤلاء المتصوفة: ابن عربي، وأبن سبعين، وأبن بر جان (ت ٥٣٠ هـ / ١١٣٥ م)، وأتباعهم من سلك سبيلهم، ودان بن حلتهم؛ ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصرىح الكفر، ومستهجن البدع، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة، أو عدتها في الشريعة. وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة، ولو بلغ المتشي ما عسى أن يبلغ من الفضل، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلاً وشهادة من كل أحد. وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس؛ مثل «الفصوص»، و«الفتوحات المكية» لأبن عربي و«البد» لأبن سبعين و«خلع النعلين» لأبن قسي (ت ٥٤٦ هـ)

(١١٥٤م)، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء، حتى يمحى أثر الكتاب، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، بمحو العقائد المختلة؛ فيتعين على ولی الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق»<sup>١٨٣</sup> وسنرى أن ابن خلدون سيتجاوز هذه اللغة العنيفة التي لا تتسق مع لغة الحوار النقدي في الفلسفة إلى النقد المنهجي والعرض الجيد لآراء فلاسفة الصوفية أصحاب نظريات وحدة الوجود والوحدة المطلقة.

#### الهامش:

١- لقد تطرقنا في مقدمة الرسالة إلى نظرية محمد عابد الجابري في فصل جهود المدرسة المغربية في الفكر العربي الإسلامي عن المدرسة المشرقية في الفكر العربي الإسلامي وهما مدرسة واحدة كما يتوضّح من اعتماد ابن خلدون الغزالي وغيره من مفكري المشرق العربي، ينظر مقدمة الرسالة والإحالات في الهمامش إلى رأي محمد عابد الجابري.

٢- ولد ابن خلدون في تونس في غرة رمضان سنة ١٣٣٢هـ (١٩١٣م) في أسرة أندلسية نزحت من الأندلس إلى تونس في أواسط القرن السابع الهجري وهو ولی الدين عبد الرحمن بن خلدون. ويرجع أصله إلى العرب اليمانية، وقد عاش حياته متقلباً في رحلات بين المغرب والمشرق واستقر في الردح الأخير من حياته في مصر وله من المؤلفات لباب المحصل في أصول الدين وكتاب العبر (تاريخ ابن خلدون) وكتابه الأشهر (مقدمة ابن خلدون) وكتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل وكتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً وهو الكتاب الذي سجل فيه سيرته الذاتية وأغناها بذلك عن كتابة سيرته وله مؤلفات أخرى وقد توفي الفيلسوف والمؤرخ الكبير في السادس والعشرين من رمضان سنة ثمان

وثمانمائة (١٤٠٦م) وقد بلغ الثامنة والسبعين من حياة باهرة حافلة بتحليل الحوادث وروائع الفكر والابتكار، وقد ترجم لحياته العديد من الأقدمين والمعاصرين ومن عاصره وترجم لحياته الحافظ بن حجر العسقلاني في كتابه «رفع الأصر عن قضاة مصر» وشمس الدين السخاوي في كتابه «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع» وأبي المحاسن بن تغري بردي في كتاب «المنهل الصافي» ولسان الدين الخطيب في كتابه «الإحاطة في تاريخ غرناطة» وقد جمع هذه الترافق الأستاذ محمد عبد الله عنان في نهاية كتابه: (ابن خلدون، حياته وتراجم الفكر)، مطبعة مصر، القاهرة، ط١، ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م والكتاب نفسه فيه ترجمة واسعة لحياة ابن خلدون اقتطعنا منها النبذة المذكورة آنفًا، ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٤، ١٤، ١٣.

<sup>٣</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق وتقديم الأب أغناطيوس اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م، مقدمة المحقق، ص ٧ - ٨.

<sup>٤</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاویت الطنجي، استانبول، ١٩٥٧م، مقدمة المحقق، ص يط.

<sup>٥</sup>- ينظر: اليسوعي، الأب أغناطيوس عبده خليفة مقدمته ل تحقيقه كتاب شفاء السائل، ص ٩ فما بعدها.

<sup>٦</sup>- ينظر: التليلي، د. عبد الرحمن، مفهوم التصوف عند ابن خلدون، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، العدد ٦٣، السنة ١٩٩٢، هوامش البحث ص ٩١.

<sup>٧</sup>- ينظر: اليسوعي، أغناطيوس عبده خليفة، مقدمة تحقيقه لكتاب شفاء السائل لابن خلدون، ص ١٦.

<sup>٨</sup>- ينظر: بدوي، د. عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢م، ص ٢٢.

<sup>٩</sup>- وافي، د. علي عبد الواحد، الجزء الأول الخاص بالدراسة من تحقيقه لمقدمة ابن

خلدون، لجنة البيان العربي، ط٢، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ص ١٩٠.

<sup>١٠</sup>- المصدر نفسه، الصفحات، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠.

<sup>١١</sup>- ينظر: ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، حققه ووضع مقدمته وعلق حواشيه محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، م ٣، ص ٥٠٨ - ٥٠٧، ولاحظ خلو قائمة المؤلفات ليس من كتاب شفاء السائل فقط وإنما من

كتاب العبر وكتاب المقدمة أيضاً لأن هذه جمياً من المؤلفات اللاحقة وترجمة ابن خلدون كتبت في وقت مبكر من حياة ابن خلدون حيث قتل ابن الخطيب قبل وفاته.

<sup>١٢</sup> - ينظر: بدوي، د. عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، ص ١٧ - ١٨.

<sup>١٣</sup> - المصدر نفسه، ص ٢٣.

<sup>١٤</sup> - يرجع أحد الباحثين أن يكون كتاب شفاء السائل قد ألف بعد المقدمة. ينظر: حسن، محمد عبد الغني، ابن خلدون بين الشاعرية والشعوبية والتصوف، المجلة، القاهرة، العدد ٥٣، السنة الخامسة، ذو القعدة ١٣٨٠هـ / مايو ١٩٦١م، ص ٦٦.

<sup>١٥</sup> - بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ص ٢٥.

<sup>١٦</sup> - المصدر نفسه، ص ١١ - ٢٥.

<sup>١٧</sup> - المصدر نفسه، ص ٢٥.

<sup>١٨</sup> - عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون وتراثه الفكري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٣، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م، ص ١٦٩.

<sup>١٩</sup> - المصدر نفسه، ص ١٧١.

<sup>٢٠</sup> - ينظر: مذكور، د. أبراهيم بيومي، ابن خلدون الفيلسوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٢٧.

<sup>٢١</sup> - فخرى، د. ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٤٥.

<sup>٢٢</sup> - ينظر: فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص ٧٠٨.

<sup>٢٣</sup> - ينظر: شمس الدين، د. عبد الأمير، الفكر التربوي عند ابن خلدون وأبن الأزرق، دار أقرأ، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٤٦ (الهامش).

<sup>٢٤</sup> - ينظر: الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المشتى ببغداد، ١٩٦١م، ص ٦٩.

<sup>٢٥</sup> - MAHDI, MUHSIN, IBM KHALDUN'S PHILOSOPHY OF HISTORY, (GEORGE) AILEN AND UNWIN LTD, RUSKIN HOUSE, LONDON, 1975, P:297. (الحاشية).

<sup>٢٦</sup> - ينظر: العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخه، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة

- للطباعة والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٧ م، ص ٥.
- <sup>٢٧</sup> - ينظر: كرو، أبو القاسم محمد، العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس، ط ٣، ١٩٧٧ م، ص ٩٠ يؤيد كرو ما ذهب إليه بدوي من نسبة رسالة (شفاء السائل) إلى ابن خلدون.
- <sup>٢٨</sup> - ينظر: الجبوري، د. ناظه أحمد نائل، فلسفة وجودة الوجود، قائمة المصادر والمراجع، ص ٢٤٠.
- <sup>٢٩</sup> - ينظر: بنشريفة، محمد، ابن تاویت الطنجي محققاً لأنّاث ابن خلدون ضمن (أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٧٩ م، ص ١٦٣.
- <sup>٣٠</sup> - ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تحقيق محمد بن تاویت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥١ م، ص ٢٧٩، وينظر: ص ٣١٢ - ٣١٣. وينظر أيضاً عن تولي ابن خلدون رئاسة خانقاه FISCHEL, J. WALTER, IBN KHALDUN IN EGYPT, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, BERKELEY AND LOSANGELES, 1967, P.28.
- <sup>٣١</sup> - ينظر: بل، الفرد، مادة (ابن خلدون)، دائرة المعارف الإسلامية، م ١، ص ١٥٥.
- <sup>٣٢</sup> - ابن خلدون، التعريف، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.
- <sup>٣٣</sup> - المصدر نفسه، ص ٢٦١.
- <sup>٣٤</sup> - دائرة المعارف الإسلامية، م ١، (مادة: ابن خلدون) ص ١٥٤، وينظر: لاكوسن، ايفر، العلامة ابن خلدون، ترجمة د. ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٧٤، ص ٢٢٣.
- <sup>٣٥</sup> - الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون - العصبية والدولة - معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، دار النشر المغربية، د. ت، ص ٧٦.
- <sup>٣٦</sup> - المصدر نفسه، ص ٩٢.
- <sup>٣٧</sup> - الشكعة، د. مصطفى: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية

- ٢٩- اللبناني، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م، ص ٢٩.
- ٣٨- عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون وتراثه الفكري، ص ٣٨، وينظر نماذجاً من شعر ابن خلدون ص ٣٤، ٣٧، المصدر نفسه.
- ٣٩- المصدر نفسه، ص ٨٤.
- ٤٠- مذكور، د. إبراهيم بيومي، ابن خلدون الفيلسوف ضمن أعمال مهرجان القاهرة، ص ١٢٨.
- ٤١- عفيفي، أبو العلاء، موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ص ١٤٢.
- ٤٢- لاكوسن، إيف، العالمة ابن خلدون، ص ٢٢٨.
- ٤٣- وافي، د. علي عبد الواحد، الجزء الأول (الخاص بالدراسة) من تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، ص ١٤١؛ وقارن: عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون وتراثه الفكري، ص ١١٣ - ١١٤.
- ٤٤- عفيفي، أبو العلاء، موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، ص ١٤٣.
- ٤٥- ابن خلدون، شفاء السائل، تحقيق وتقديم: الطنجي، مقدمة المحقق ص كه.
- ٤٦- السهوردي، الشيخ عبد القاهر، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٦ م، ص ٥٧.
- ٤٧- ينظر: نيكلسون، أرنولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ت: أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م، الصفحات ٢٨ - ٤١.
- ٤٨- المصدر نفسه، ص ١.
- ٤٩- الجنيد بن محمد أبو القاسم (ت ٩٠٩ هـ / ٢٩٧ م) من مشاهير الصوفية، صاحب السري السقطي والحارث بن أسد المحاسبي ومحمد بن علي القصاب، ينظر ترجمته عند: أبي عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، ص ١٥٥ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٣٢ فما بعدها.
- ٥٠- أبو الحسين أحمد بن محمد النوري صديق الجنيد وصاحب السري السقطي ومحمد بن علي القصاب (ت ٩٠٧ هـ / ٢٩٥ م) ينظر: ترجمته في طبقات الصوفية، ص ١٦٤

- فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٤٠ فما بعدها.
- <sup>٥١</sup> - القشيري، أبو القاسم عبد الكرييم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود و محمود الشريف، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٤م، ج ٢، ص ٥٥١.
- <sup>٥٢</sup> - أبو محمد أحمد بن محمد بن الحسين الجريري من كبار أصحاب الجنيد و صحب سهل بن عبد الله التستري (ت ٣١١هـ / ٩٢٣م)، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية، ٢٥٩ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٦٦ فما بعدها.
- <sup>٥٣</sup> - محمد بن علي القصاب (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٨م) كان أستاذ الجنيد، ينظر طبقات الصوفية، ص ١٥٦، وينظر الهاشم (ج) أسفل الصفحة.
- <sup>٥٤</sup> - روي بن أحمد بن زيد أبو محمد البغدادي من متصرف بغداد (ت ٣٠٣هـ / ٩١٥م) ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية، ص ١٨٠ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٤٤ فما بعدها.
- <sup>٥٥</sup> - هو سمنون بن حمزة المحب، صاحب سربا السقطي و محمد بن علي القصاب، كان يتكلم في المحبة بأحسن كلام، مات بعد الجنيد، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية، ص ١٩٥ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٥٢ فما بعدها.
- <sup>٥٦</sup> - هو محمد بن علي بن جعفر الكتاني، أصله من بغداد، صاحب الجنيد وأبا سعيد الخراز وأبا الحسين النوري (ت ٣٢٢هـ / ٩٣٣م) ينظر ترجمته في طبقات الصوفية، ص ٣٧٣ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٩٠ فما بعدها.
- <sup>٥٧</sup> - ابن خلدون، شفاءسائل، ص ٤٨ - ٤٩.
- <sup>٥٨</sup> - المصدر نفسه، ص ١٨.
- <sup>٥٩</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٩.
- <sup>٦٠</sup> - ابن خلدون، شفاءسائل، ص ٧٠. وعن تعريف التصوف عند ابن خلدون ينظر فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نقد ابن خلدون للتصوف، مجلة الرسالة الإسلامية، العراق العددان ١٧٠ و ١٧١، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ١١٨ فما بعدها.
- <sup>٦١</sup> - السراج، أبو نصر، اللمع، حقيقه وخرج أحاديثه د. عبد الحليم محمود و سرور طه عبد الباقي، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م، ص ٤٧.

- <sup>٦٣</sup> - ينظر، بسيوني، د. إبراهيم، نسأة التصوف الإسلامي، الصفحات ١٢، ١١، ١٠، ١٢، فما بعدها.
- <sup>٦٤</sup> - ينظر: الرسالة القشيرية، ج ٢، ص ٥٥١ - ٥٥٠.
- <sup>٦٥</sup> - ينظر: بحث الشبيبي، د. كامل مصطفى، رأي في استفاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، ١٩٦٢م (مستلة)، البحث كله قائم على الدفاع عن هذه النظرية وهي إرجاع الكلمة إلىبني صوفة وهم قوم في العجالة كما يينا في المتن.
- <sup>٦٦</sup> - ينظر: بسيوني، نسأة التصوف الإسلامي، ص ١٠ ونقلًا عن زيدان، جرجي: تاريخ أداب العربية، ج ٢، ص ٣٢٢ لا يذكر الطبعة ولا المكان ولا التاريخ وينظر حول الأصل اليوناني لكلمة: هلال، د. إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، ص ٢٧ فما بعدها.
- <sup>٦٧</sup> - ابن خلدون، المقدمة، دار الشعب، د. م، د. ت، طبعة معتمدة على الطبعة التي هي من تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ص ٤٣٩.
- <sup>٦٨</sup> - المصدر نفسه.
- <sup>٦٩</sup> - القشيري، الرسالة القشيرية، ج ٢، ص ٥٥٠.
- <sup>٧٠</sup> - ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١٥، ١٦، ١٧ وينظر حول أهل الصفة تفصيل في الفصل الأول، فقرة أهل الصفة.
- <sup>٧١</sup> - ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣٩.
- <sup>٧٢</sup> - المصدر نفسه.
- <sup>٧٣</sup> - المصدر نفسه.
- <sup>٧٤</sup> - ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١١.
- <sup>٧٥</sup> - المصدر نفسه، ص ٧ - ٨.
- <sup>٧٦</sup> - يشير إلى حديث أنس بن مالك، وأوله: « يأتي على الناس زمان القابض على دينه، كالقابض على الجمر» وهو حديث حسن كما في فيض القدير ٤٥٦/٦ ووصف ابن تيمية الحديث «هذا حديث مأثور من السنن» نقلًا عن الطنجي في تحقيقه لكتاب شفاء السائل،

- ص ١٠، هامش المحقق رقم ١.
- <sup>٧٧</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١٠ - ١١.
- <sup>٧٨</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٠.
- <sup>٧٩</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٦.
- <sup>٨٠</sup>- الحديث في صحيح مسلم (٤٥٨ / ٩ - ٤٥٩)، وسنن ابن ماجه (٢٧٨ / ٢)، وشرح الإحياء (١٦ / ١٠) والحلية (٩٨ / ٤) (١٢٤ / ٧) نقلًا عن الطنجي في تحقيقه لشفاء السائل، هامش المحقق رقم ٤ لا يذكر العikan والتاريخ والطبع.
- <sup>٨١</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٧.
- <sup>٨٢</sup>- ابن خلدون، فتوى ابن خلدون في شأن التصوف، بذيل كتاب شفاء السائل، تحقيق الطنجي، ص ١١٠.
- <sup>٨٣</sup>- ينظر: ابن خلدون، المقدمة ص ٤٤١، ٤٤٥، ٤٤٦ وينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٧، ٧٠.
- <sup>٨٤</sup>- شريط، د. عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٢، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، ص ٥٦.
- <sup>٨٥</sup>- الجابري، محمد عابد، استيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون (ضمن أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، ص ٩٣.
- <sup>٨٦</sup>- فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ١٢١.
- <sup>٨٧</sup>- ينظر نص ابن سينا، أبو علي (ت ٤٢٨هـ) في: الاشارات والتبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، القسم الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨م، ص ٨٥١، والنص مماثل وهو: ((جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه الا واحد بعد واحد)).
- <sup>٨٨</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٥.
- <sup>٨٩</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٩٠</sup>- ينظر: الشيباني، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، د. ت، ج ١، ص ٤٨٦، ٤٩٨، ٥٠٧.
- <sup>٩١</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

- <sup>٩٢</sup>- ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٨٦، وينظر الحالات في الهاشم إلى طبقات الصوفية للسلمي والرسالة القشيرية وتذكرة الأولياء للعطار ونفحات الأنس لجمامي وينظر عن الصلة بين التصوف والتشيع، محمود، د. عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ١٥١، ١٥٩ ومواضع أخرى وينظر أيضاً مبارك، زكي، التصوف في الأدب والأخلاق، ج ٢، ص ٢٧.
- <sup>٩٣</sup>- الشبيبي، كامل مصطفى، صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١٠٧ - ١٠٧.
- <sup>٩٤</sup>- ينظر: مقدمة الطنجي لشفاء السائل، ص لا.
- <sup>٩٥</sup>- الحديث في الإحياء، ١٠/٣، ٣٩، ٤٧، ١٢٣/٨، والبخاري، ومسند أحمد ٢/١٥٣، ٣٩٣، وألفاظه تختلف، نقلًا عن الطنجي / تحقيقه لشفاء السائل / ص ١٩ هامش رقم ٦.
- <sup>٩٦</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١٩.
- <sup>٩٧</sup>- الجابري، د. علي حسين، الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان العقلية (الخارقية)، مجلة آفاق عربية، العدد ٩ - ١٠، أيلول تشرين الأول، بغداد، ١٩٩٥م، ص ١٩ - ٢٢.
- <sup>٩٨</sup>- ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٢٢ - ٢٣.
- <sup>٩٩</sup>- ينظر ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٢٢ - ٢٣.
- <sup>١٠٠</sup>- ينظر ابن خلدون، المقدمة ، ص ٩٠.
- <sup>١٠١</sup>- ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٢٦ - ٢٧.
- <sup>١٠٢</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٠.
- <sup>١٠٣</sup>- لقد فعل بيرتراند رسل مثلما فعل ابن خلدون فأرجع التصوف إلى أربعة خصائص لكنها تختلف عما هي عند ابن خلدون وذلك كتابه: التصوف والمنطق، ينظر:
- Russell. B: *Mysticism and logic A collect of essays* penguin Books, London, 1954, PP: 15, 16, 17.
- <sup>١٠٤</sup>- الجابري، د. علي حسين: الرؤية الخلدونية... (مصدر سابق) ص ١٩ - ٢٠.
- <sup>١٠٥</sup>- قارن رأي ابن خلدون بعلم الكشف مع ما يوجد عند، الباحث، المعرفة الصوفية، ص ٢٢٩ - ٢٣٦.
- <sup>١٠٦</sup>- ينظر عن الأصناف الأربعة من كلام الصوفية تقسيماً وتعليقًا من ابن خلدون،

- المقدمة، ص ٤٤٧ - ٤٤٨.
- <sup>١٠٧</sup> - ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٨.
- <sup>١٠٨</sup> - ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٥.
- <sup>١٠٩</sup> - المصدر نفسه، ص ٦٩.
- <sup>١١٠</sup> - فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ١٢٥.
- <sup>١١١</sup> - فصل الباحث في ذلك في بحث له عنوانه: الأصول التاريخية لنظرية الطريق الصوفي، مجلة آداب المستنصرية، العدد ٢٦، ١٩٩٥م، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.
- <sup>١١٢</sup> - السراج، أبو نصر (ت ٩٨٨هـ / ٣٧٨م)، اللمع، ص ٦٧.
- <sup>١١٣</sup> - بلاطوس، ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ١٩١.
- <sup>١١٤</sup> - فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ١٣٥.
- <sup>١١٥</sup> - ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٨٧.
- <sup>١١٦</sup> - أبو القاسم عبد الكرييم بن هوازن النيسابوري الشافعي (٣٧٦هـ - ٩٨٦م).
- <sup>١١٧</sup> - عربي من قبيلة قشير بن كعب أستاذ أبي علي الدقاد، وهو مؤلف الرسالة القشيرية وله مؤلفات أخرى منها لطائف الإشارات في تفسير القرآن، ينظر ترجمته في مقدمة المحققين للرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٨ - ٢٣.
- <sup>١١٨</sup> - القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٣٢٦ وينظر باب المجاهدة، المصدر نفسه، ص ٣٣٥ - ٣٢٦.
- <sup>١١٩</sup> - هو ابن عطاء الله الإسكندرى توفي (١٣٠٩هـ / ٧٠٩م) من أشهر متصوفة مصر المتأخرين، قامت بيته وبين ابن تيمية خصومة، اشتغل بتدريس التصوف والفقه في القاهرة، ينظر ترجمته عند: التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، ابن عطاء الله الإسكندرى وتصوفه، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط ١، ١٩٥٨م.
- <sup>١٢٠</sup> - ينظر ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٣٣ - ٣٤.
- <sup>١٢١</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٧.
- <sup>١٢٢</sup> - ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٣٥ - ٣٦.

- <sup>١٢٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٧.
- <sup>١٢٤</sup>- ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٣٧ - ٣٨.
- <sup>١٢٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٣٩.
- <sup>١٢٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٧ وراجع عن ذلك دراسة الدكتور علي حسين الجابري: الرؤية الخلدونية ١٩ - ٢٢.
- <sup>١٢٧</sup>- محمد بن موسى أبو بكر الواسطي، كان يعرف بابن القرغاني، توفي (بعد ٩٣٠هـ / ١٥٢٠م) من أصحاب الجنيد، وأبي الحسين التورى، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي، ص ٣٠٢ فما بعدها وينظر أيضاً رسالة القشيرية، ج ١، ص ١٧٤ فما بعدها.
- <sup>١٢٨</sup>- ينظر عن الشروط الخمسة للمجاهدة الثالثة، شفاء السائل، ص ٣٩، ٤٠، ٤٢.
- <sup>١٢٩</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٣.
- <sup>١٣٠</sup>- الرسالة القشيرية، ج ٢، ص ٧٣٥.
- <sup>١٣١</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٣٢</sup>- الرسالة القشيرية، ج ٢، ص ٦٣٤.
- <sup>١٣٣</sup>- ينظر للباحث، الأصول التاريخية لنظرية الطريق الصوفي، ص ٥٨٧.
- <sup>١٣٤</sup>- فتاح، د. عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ١٢٩.
- <sup>١٣٥</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٣٦</sup>- ينظر: الطنجي، مقدمته لتحقيق شفاء السائل، الصفحة الأولى.
- <sup>١٣٧</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٣ - ٤.
- <sup>١٣٨</sup>- مقدمة الطنجي لشفاء السائل، ص ط.
- <sup>١٣٩</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٤٠</sup>- أبو بكر الشبلي واسميه دلف، يقال: ابن جحدر، تاب في مجلس خير النساج وصاحب الجنيد عاش سبعة وثمانين عاماً وتوفي سنة (٩٤٥هـ / ١٣٣٧م) ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي، ص ٣٣٧ فما بعدها وينظر الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٨٢ فما بعدها.
- <sup>١٤١</sup>- أبو الحسن، علي بن إبراهيم الحصري، صاحب أبي بكر الشبلي من متصرف بغداد، (ت ٩٧١هـ / ١٥٦١م)، ينظر ترجمته في: طبقات الصوفية للسلمي، ص ٤٨٧ فما بعدها،

والرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٢٤.

<sup>١٤٢</sup> - ينظر: ابن خلدون، شفاءسائل، ص ٤٢.

<sup>١٤٣</sup> - المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩١.

<sup>١٤٤</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٢.

<sup>١٤٥</sup> - المصدر نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

<sup>١٤٦</sup> - المصدر نفسه، ص ٧٣.

<sup>١٤٧</sup> - المصدر نفسه، ص ٧٤.

<sup>١٤٨</sup> - المصدر نفسه، ص ٤١.

<sup>١٤٩</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٤.

<sup>١٥٠</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٤، ٧٥، ٧٦.

<sup>١٥١</sup> - ينظر: المصدر نفسه، ص ٧.

<sup>١٥٢</sup> - ينظر: ابن خلدون، شفاءسائل، ص ٧٧ - ٨٧.

<sup>١٥٣</sup> - المصدر نفسه، ص ٨٠.

<sup>١٥٤</sup> - المصدر نفسه.

<sup>١٥٥</sup> - المصدر نفسه.

<sup>١٥٦</sup> - ابن خلدون، شفاءسائل، ص ٨٢.

<sup>١٥٧</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٦.

<sup>١٥٨</sup> - المصدر نفسه، ص ٤٩.

<sup>١٥٩</sup> - عن الرمزية الصوفية في التصوف الإنساني ينظر:

Happold. F.C. "Mysticism" A Study and Anthology, Penguin Books, London, ١٩٧٩, PP: ٥٨-٥٩.

<sup>١٦٠</sup> - السراج، أبو نصر ، اللمع، ص ٤١٤.

<sup>١٦١</sup> - المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

<sup>١٦٢</sup> - الكلبازى، أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ١٠٧.

<sup>١٦٣</sup> - ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٠.

- <sup>١٦٤</sup>- الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٢٩.
- <sup>١٦٥</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٠.
- <sup>١٦٦</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٤٣.
- <sup>١٦٧</sup>- ينظر: هامش المحقق في رسالة شفاء السائل، تحقيق الطنجي، ص ٤٤.
- <sup>١٦٨</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٤٥.
- <sup>١٦٩</sup>- الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٩٨.
- <sup>١٧٠</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٤٥.
- <sup>١٧١</sup>- الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٢٨٦.
- <sup>١٧٢</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٤٦.
- <sup>١٧٣</sup>- الرسالة القشيرية، ج ١، ص ٣٧٢ - ٣٧٣.
- <sup>١٧٤</sup>- الجبوري، نظلة أحمد نائل، مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، العددان ١٨٢ - ١٨٣، السنة الثامنة عشرة، رمضان، شوال ١٤٠٥هـ / حزيران، تموز ١٩٨٥م، العراق، ص ١٢١.
- <sup>١٧٥</sup>- الجابري، محمد عابد، استيمولوجيا المعقول واللامعقول...، ص ٩٣.
- <sup>١٧٦</sup>- التليبي، د. عبد الرحمن، مفهوم التصوف عند ابن خلدون، ص ٨٩.
- <sup>١٧٧</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٠.
- <sup>١٧٨</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٧٩</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١١.
- <sup>١٨٠</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣١.
- <sup>١٨١</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>١٨٢</sup>- ينظر: الجبوري، نظلة أحمد نائل، مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية، ص ١٢٤، ص ١٢٥ ومواضع أخرى.
- <sup>١٨٣</sup>- ابن خلدون، فتوى ابن خلدون في شأن التصوف بذيل كتاب شفاء السائل، تحقيق محمد بن تاویت الطنجي، ص ١١٠ - ١١١.

#### **الفصل الرابع**

#### **نقد التصوف عند ابن خلدون**

**- تحليل ونقد -**



## التمهيد:

نصل في هذا الفصل إلى جوهر الموقف الخلدوني النقيدي من التصوف، الذي قدمنا له في الفصل السابق. من خلال تمييز ابن خلدون بين تصوف إسلامي، وتصوف عام وكفى، قبل الأول وتناغم معه، وأرخ له، وان فعل به معرفياً من خلال موافقه النظرية والعملية، وعده من صلب العقيدة الإسلامية وثمرة ناضجة من ثمارها، مادام قد اختار طريق القلب، (الذي يفي) -بنص من القرآن الكريم - في الوصول إلى الغاية... وغاية المؤمن، التوحد مع مشروعه الروحي، من غير أن يفقد توازنه، أما العام، فهو الذي اختلف فيه وحوله، رجال الفكر، وعدهم روافده، وهو بيته، وسر ضعفه أو قوته.

ولما كان الموقف الخلدوني من التصوف الأول قد استوفينا في الفصل الثالث من هذه الرسالة بعد مسع لميسرة التصوف عند فلاسفة المغرب وفي حقبة نشأته الإسلامية في الفصلين الأول والثاني، عمدنا في الفصل الرابع إلى الموقف النقيدي لأبي زيد بن خلدون وهو غاية ما طلبناه في هذا الفصل من الرسالة.

## أولاً: مصادر ابن خلدون في التصوف

يستقي ابن خلدون في دراسته للتصوف من القشيري فهو يقتبس منه مباشرةً ويدرك بتقدير كتابه: (الرسالة القشيرية). وكذلك يشير محمد بن تاويس الطنجي إلى تأثره بـ لسان الدين بن الخطيب في كتابه: (روضة التعريف بالحب الشريف). لكن التأثير الأكبر والأهم هو لأبي حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، يقول ابن خلدون مخاطباً: (ويكفيك في ذلك كتاب أبي حامد - رضي الله عنه - ...، وهو - أي الغزالى - شيخ الطريقة

باتفاق من أهلها وغيرهم من أهل العلم والإنصاف، فكيف لا يقتدى بكلامه ويهتدى باعلامه؟ وهذا النص صريح في تقديم ابن خلدون للغزالى على غيره من المتصوفة.

لقد (عاش ابن خلدون في المغرب والأندلس في الحقبة التي راجت فيها تعاليم الغزالى بعد ما أصابها من محنـة أيام المرابطين) <sup>٤</sup>.

ويذكر ابن خلدون كتاب (إحياء علوم الدين) في كتابه (شفاء السائل) و (المقدمة) بوصفه الكتاب الأكثر شمولاً من غيره من مصادر التصوف ككتاب (الرعاية) للمحاسبي و (عوارف المعارف) للسهروردي البغدادي وكتاب (الرسالة) للقشيري، فهو - أي الكتاب - (كتاب الإحياء) مشتملاً على الطريقتين: طريقة الورع وفقه الباطن الذي تضمنه كتاب الرعاية، وطريقة الاستقامة ومجاهدة الكشف الذي تضمنه كتاب (الرسالة) <sup>٥</sup>. ويذكر مثل هذا التشخيص لكتاب الإحياء في كتابه (المقدمة) <sup>٦</sup>.  
لقد حدد ابن خلدون في العديد من المواقف من كتابه (شفاء السائل) و (المقدمة) المراجع الصحيحة <sup>٧</sup>. وذكر من بينها كتاب الإحياء بوصفه الكتاب الأكثر شمولاً كما قلت.

ان من أهم نقاط الاتفاق بين ابن خلدون والغزالى: ان ابن خلدون الذي نقد مذاهب الوحدة والاتحاد والحلول كما مرتنا بهما يسير في السياق نفسه الذي سار فيه الغزالى الذي خطأ مذاهب الحلول والاتحاد وحتى الوصول <sup>٨</sup>. في كتابه المنفرد من الضلال الذي اختار فيه التصوف طريقاً شخصياً من بين طرق أخرى رأى الغزالى أنها لا توصل إلى اليقين، فكان بذلك مصفاة التصوف المشارقى أما ابن خلدون فأكمل المشوار النبدي إلهاماً. لقد وجد ابن خلدون نفسه أمام تراث صوفي مغربي تعج فيه مفاهيم الوحدة والاتحاد والحلول منذ بذور ابن مسرة التي تمزج الفلسفة

بالتصوف، فأراد أن يشيع قراءة الآراء الصوفية للغزالى الذى أدى دوراً نقدياً في المشرق ضد مفاهيم الحلول والاتحاد والوصول من خلال ربط التصوف في المشرق بالمصافة الغزالية في مؤلفاته وعلى رأسها مؤلفيه (إحياء علوم الدين) و (المنقذ من الضلال) وهو الدور نفسه الذي سعى ابن خلدون أن يؤدبه في المغرب من خلال كتابه (المقدمة) و (شفاء السائل) بتوسط عامل مضارف هو ابن تيمية السلفي فكان الاثنان يدعوان إلى تصوف خال من مفاهيم الوحدة والاتحاد والحلول، تصوف بحث يعبر عن تجربة ذوقية دينية وجداًنية، يعبر فيها التصوف عن الورع الديني. لقد وجدنا ان محمد بن تاویت الطنجي قد عمل جدول مقارنات بين نصوص الغزالى وفي مقابلتها نصوص لابن خلدون ولقد ارتأينا ان نذكر هذا الجدول لأهميته وقد أجرينا عليه تعديلاً واحداً فقد حذفنا الفقرة الأولى من الجدول لأنها لا تعبّر عن نقطة تأثير وتأثير بقدر ما هي نقطة اختلاف وفيما يأتي الجدول باقتباسات ابن خلدون من كتاب إحياء علوم الدين للغزالى والتي لا يحيل ابن خلدون فيها إلى الغزالى، كما أنها تبين حجم تأثير ابن خلدون بالغزالى:

إحياء علوم الدين	شفاء السائل
١ - وكان أبو يزيد وغيره يقول: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب، فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً، إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه في أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس، وهذا هو العلم	١ - وقال أبو يزيد: ليس العالم الذي يحفظ من كتاب الله (كذا) فإذا نسي صار جاهلاً، إنما العالم الذي يأخذ العلم من ربه في أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس، وإلى مثله الإشارة بقوله تعالى: ﴿

الرباني، وإليه الإشارة بقوله تعالى: «وَعَلِمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (الكهف: من الآية ٦٥) مع ان كل علم من لدنه، ولكن بعضها بوسائل تعليم الخلق فلا يسمى ذلك علماً الدنيا، بل العلم اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألف، من خارج، والشاهد في هذا أكثر من ان تتحصى<sup>٩</sup>.

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ١٧

٢— وأما مشاهدة ذلك بالتجارب فذلك أيضاً خارج عن الحصر، وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وقال أبو بكر الصديق لعائشة: إنما زوجته حاملاً فولدت بنتاً، وقد عرف قبل الولادة أنها بنت، وقال عمر في أثناء خطبته: يا سارية الجبل الجبل إذ انكشف له ان العدو قد أشرف عليه فحذره

وَعَلِمْنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (الكهف: من الآية ٦٥) كما تقدم، فإن كل علم من لدنه، لكن بعضه بواسطة التعليم فلا يسمى ذلك علماً الدنيا، بل العلم اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألف، من خارج، والشاهد في هذا أكثر من ان تتحصى<sup>١٠</sup>.

شفاء السائل ص ٢٦

٢— وأما وقوع ذلك في الصحابة والتابعين من بعدهم فكثير؛ قال أبو بكر لعائشة: إنما هما أخواك واختاك وكانت [زوجته] حاملاً فولدت بنتاً، وقال عمر في أثناء خطبته في القصة المشهورة: يا سارية الجبل، وأمثال هذا كثير، لو استقصيناها، يخرجنا عن الغرض بالإطالة.

لمعرفته ذلك، ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة... وما حكى عن تفرس المشايخ وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم يخرج عن الحصر.

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٣٦

٣ - ... وأما الخيال الآخر الذي استدلوا به وهو قولهم: إن الآدمي مادام حياً فلا تنقطع عنه الشهوة والغضب وحب الدنيا وسائر الأخلاق، فهذا غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع الصفات بالكلية ومحوها. وهيئات فإن الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورية في الجبلة؛ فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان، ولو انقطعت شهوة الواقع لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك، ومهما بقي أصل الشهوة فيبقى لا محالة حب المال الذي يوصله إلى الشهوة حتى يحمله ذلك على إمساك المال،

شفاء السائل ص ٣٦

٣ - وليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة قمع الصفات البشرية وخلعها بالكلية، فإنها غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة؛ فلا يتصور قلع الشهوة، وإلا لهلك الإنسان جوعاً، وانقطع النسل بتتلاً، ولأقلع الغضب، وإلا لهلك بالعجز عن مدافعة المعتمدي، بل المراد من هذا العلاج تمكّن الاستقامة في النفس حتى تصرف هذه الغرائز بمقتضى آداب الله تصريفاً جبلياً لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق والإقبال على الله، فتأتي إليه بقلب سليم من الميل عن الاستقامة، لأنها كلما مالت عن الاستقامة علقت بها صفة من

وليس المطلوب اماطة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط، والمطلوب في صفة الغضب حسن الحمية، وذلك بأن يخلو عن التهور وعن الجبن جمیعاً، وبالجملة أن يكون في نفسه قوياً، ومع قوته منقاداً للعقل، ولذلك قال الله تعالى: **(أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحْمَاءُ بَيْنَهُمْ)** (الفتح: من الآية ٢٩) وصفهم بالشدة وإنما تصدر الشدة عن الغضب، ولو بطل الغضب لبطل الجهاد، وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك.

خلقها فتشبت به وأقبلت عليه وحصل لها بعد الإقبال عليه إعراض عن الله، وهذا هو معنى محو الصفات المذمومة عن القلب وتزكيته بالصفات المحمودة، إذ كل مائل عن الوسط والاعتدال مذموم.

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٣٨

شفاء السائل ص ٣٦

٤ - فإذا قد عرفت بهذا قطعاً أن هذه الأخلاق الجميلة يمكن اكتسابها بالرياضة وهي تكلف الأفعال الصادرة عنها ابتداء لتصير طبعاً، وهذا من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح أعني النفس

٤ - لكن الأفعال ولو كانت أول صدورها متكلفة وصعبة وشاقة، فإذا تكررت ارتفعت آثارها إلى النفس شيئاً فشيئاً، ولا تزال كذلك حتى تصير صفة راسخة، وجبلة طبيعية، كما يقع

والبدن، فإن كل صفة تظهر في القلب يفيض أثراها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجري على الجوارح فإنه يرتفع منه أثر إلى القلب، والأمر فيه دور، ويعرف ذلك بمثال وهو أن من أراد أن يصير الحدق في الكتابة له صفة نفسية حتى تصير صفة راسخة في نفسه فيصدر منه في الآخر الخط الحسن طبعاً كما كان يصدر منه في الابتداء تكلاً فكان الخط الحسن هو الذي جعل خطه حسنة، ولكن الأول بتكلف إلا أنه ارتفع منه أثر إلى القلب ثم انخفض من القلب إلى الجارحة فصار يكتب الخط الحسن بالطبع.

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٤١

لمتعلم الكتابة مثلاً يتكلفها أولاً شاقة عليه، ولا تزال آثارها ترتفع إلى النفس شيئاً فشيئاً، حتى تحصل صفة الكتابة للنفس كأنها جبلة، وتصدر الكتابة الحسنة كأنها مقتضى الطبع.

شفاء السائل ص ٣٥

٥ - ولما كان الوسط الحقيقي بين الطرفين في غاية الغموض بل هو أدق من الشعر وأحد من السيف، فلا جرم من استوى على هذا الصراط المستقيم في الدنيا

٥ - مجاهدة الاستقامة، وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها، حتى تتهذب بذلك وتتحقق به فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير

جاز على مثل هذا الصراط في الآخرة، وقلما ينفك العبد عن ميل عن الصراط المستقيم أعني الوسط حتى لا يميل إلى أحد الجانبيين فيكون قلبه متعلقاً بالجانب الذي مال إليه، ولذلك لا ينفك عن عذاب ما، واجتياز على النار وإن كان مثل البرق، قال الله تعالى: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلا وَأَرِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتَّمًا مَقْضِيًّا ﴿٧٣﴾ تَسْجُنِي الَّذِينَ أَتَقْوَاهُ وَتَذَرُّ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِئْنِيًّا» (مريم: ٧١ - ٧٢) أي الذين كان قربهم إلى الصراط المستقيم أكثر من بعدهم عنه، ولأجل عسر الاستقامة وجب على كل عبد أن يدعوا الله تعالى في كل يوم سبع عشرة مرة في قوله «اَهْدِنَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (الفاتحة: ٦)، إذ وجب قراءة الفاتحة في كل ركعة. فقد روى أن بعضهم رأى رسول الله (صلى الله عليه وآلها وسلم) في المنام فقال: قد قلت يا رسول الله شيتني

بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبيه بالرياضه والتهذيب خلقاً جليله كأن النفس طبعت عليها، والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلوي درجات «الَّذِينَ اَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّنَ وَالصَّدَّيقِينَ» (النساء: من الآية ٦٩) إذ الاستقامة طريق إليها، قال تعالى: «اَهْدِنَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (الفاتحة: ٦ - ٧). وما كلف الإنسان بطلب هذه الاستقامة سبع عشرة مرة في اليوم والليلة عدد ركعات الفرض التي تجب فيها قراءة [فاتحة] القرآن إلا لعسر هذه الاستقامة وعزه مطلبيها، وشرف ثمرتها... (شفاء السائل ٣٦) وقيل في معنى قوله (صلى الله عليه وآلها وسلم): ((شيتني سورة هود وأخواتها)) انه لما فيها من تكليف الاستقامة في قوله: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» (هود: من الآية ١١٢).

هود، فلم قلت ذلك؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): لقوله تعالى (فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ) (هود: من الآية ١١٢)، فالاستقامة على سواء السبيل في غاية الغموض ولكن ينبع أن يجتهد الإنسان في القرب من الاستقامة.

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٣٩

شفاء السائل ص ٢٥

٦ - وكما ان العلة المغيرة لاعتدال البدن، الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدتها، فإن كانت من حرارة فبالبرودة، وإن كانت من برودة فالحرارة، فكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب علاجها بضدتها فيعالج مرض الجهل بالتعلم، ومرض البخل بالسخاء، ومرض الكبراء بالتواضع، ومرض الشره بالكف عن المشتهي تتكلفاً... (ج ٣، ص ٤٠) وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض فإن ذلك سيأتي في بقية الكتاب، وإنما غرضنا الآن التنبية على أن الطريق الكلي فيه سلوك مسلك المضادة

٦ - وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس ومداواتها بمضادة الشهوة، ومخالفة الهوى، ومقابلة كل خلق يحس من نفسه هواه والميل إليه والاعتداد به بارتکاب ضده الآخر؛ كمعالجة البخل بالسخاء، وال الكبر بالتواضع، والشره بالكف عن المشتهي، والغضب بالحلم.

لكل ما تهواه النفس وتميل إليه  
وقد جمع الله ذلك في كتابه العزيز  
في كلمة واحدة فقال تعالى:  
 «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَتَهَى  
النَّفْسُ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ  
هِيَ الْمَأْوَىٰ» (النازعات: ٤٠ - ٤١).

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٤٨

٤٩-

شفاء السائل ص ٤١

٧- فمختص المريد بعد تقديم  
الشروط المذكورة شيخه،  
فليتمسك به تمسك الأعمى على  
شاطئ النهر بالقائد بحيث يفوض  
أمره إليه بالكلية، ولا يخالفه في  
ورده ولا صدره، ولا يبقى في  
متابعته شيئاً ولا يذر، وليرعلم أن  
نفعه في خطأ شيخه لو أخطأ أكثر  
من نفعه في صواب نفسه لو  
أصاب.

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٤٩

شفاء السائل ص ٤١

٨- وأما الخلوة فقادتها دفع  
الشواغل، وضبط السمع والبصر،...  
فلا بد من ضبط الحواس إلا عن  
قدر الضرورة، وليس يتم ذلك إلا

٧- فإذا ظفر بالشيخ فليقلده  
أمره، وليهتد بأقواله، وأفعاله،  
ويتمسك به تمسك الأعمى على  
شاطئ البحر بقائده، ويلقي نفسه  
بين يديه كالموتى بين يدي  
الغاسل، وليرعلم أن نفعه في خطأ  
شيخه أكثر من نفعه في صواب  
نفسه.

٨- الشرط الرابع قطع العلائق  
كلها عن النفس بالزهد في كل  
شيء، والانفراد عن الخلق بالخلوة  
في مكان مظلم أو لف رأس في

بالخلوة في بيت مظلم فليف  
 رأسه في جيده، أو يتدثر بكساء أو  
 إزار، ففي مثل هذه الحالة يسمع  
 نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة  
 الربوبية، أما ترى أن نداء رسول  
 الله (صلى الله عليه وآلها وسلم)  
 وبلغه وهو على مثل هذه الصفة  
 فقيل له: ((يا أيها المزمل»)، ((يا أيها  
 المدثر») (ج ٣، ص ٤٩) وأما  
 الصمت فإنه تسهله العزلة... فينبغي  
 أن لا يتكلم إلا بقدر الضرورة فإن  
 الكلام يشغل القلب، وشره  
 القلوب إلى الكلام عظيم...  
 فالصمت يلقي العقل، ويجلب  
 الورع ويعمل التقوى.

إحياء علوم الدين ج ٣، ٤٩

شفاء السائل ص ٣١

٩— وقد ذكرنا أن طريق  
 المجاهدة مضادة الشهوات  
 ومخالفة الهوى في كل صفة  
 غالبة على نفس المريد كما سبق  
 ذكره، فإذا كفى ذلك أو ضعف  
 بالمجاهدة ولم يبق في قلبه علاقة  
 تشغله بعد ذلك يلزم قلبه [ذكراً]

٩— الشرط الخامس صدق  
 الإرادة، وهو أن يستولي حب الله  
 على قلب المريد حتى يكون في  
 صورة العاشق المستهتر الذي  
 ليس له إلا هم واحد، فإذا حصلت  
 هذه الشروط كلها فصورة العمل  
 في هذه المجاهدة أن يشغله بذكر

على الدوام ويعنده من تكثير الأوراد الظاهرة، بل يقتصر على الفرائض والرواتب ويكون ورده ورداً واحداً وهو لباب الأوراد وثمرتها أعني ملازمة القلب لذكر الله تعالى بعد الخلو من ذكر غيره، ولا يشغله به مادام قلبه ملتفتاً إلى علاقته. قال الشبلي للحصرى: إن كان يخطر بقلبك من الجمعة التي تأتيني فيها إلى الجمعة الأخرى شيء غير الله تعالى فحرام عليك أن تأتيني. وهذا التجرد لا يحصل إلا مع صدق الإرادة واستيلاء حب الله تعالى على القلب حتى يكون في صورة العاشق المستهتر الذي ليس له إلا هم واحد، فإذا كان كذلك ألمعه الشیخ زاوية ينفرد بها ويوكّل به من يقوم له بقدر يسير من القوت الحلال فإن أصل طريق الدين القوت الحلال، وعند ذلك يلقنه ذكرًا من الأذكار حتى يشغل به لسانه وقلبه فيجلس ويقول الله الله، أو سبحان الله،

يلزم قلبه على الدوام ويعنده من تكثير الأوراد الظاهرة، ومن التلاوة بل يقتصر على الفروض والرواتب ويكون ورده ملازمة القلب لذلك الذكر ولا يشغل قلبه بغيره. قال الشبلي للحصرى: إن كان يخطر على قلبك من الجمعة إلى الجمعة شيء غير الله فحرام عليك أن تأتيني ثم يلزمك الشیخ الخلوة وهي زاوية ينفرد بها عن الخلق ويوكّل به من يقوم له بقدر حلال من القوت فالحلال أصل طريق الدين كلّه، ويعين له ذكرًا يشغل به لسانه وقلبه فيجلس ويقول: الله. الله. الله. الله أو لا إله إلا الله. لا إله إلا الله. ولا يزال يواكب عليه حتى تسقط حركات اللسان ويبقى تخيلها. ثم حتى يسقط أثر تخيلها عن اللسان وتبقى صورة اللفظ في القلب، ثم حتى تنمحى صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازماً حاضراً قد فرغ من كل ما سواه وعند

سبحان الله، أو ما يراه الشيخ من الكلمات، فلا يزال يواكب عليه حتى تسقط حرفة اللسان وتكون الكلمة كأنها جارية على اللسان من غير تحريك ثم لا يزال يواكب حتى يسقط الأثر عن اللسان وتبقي صورة اللفظ في القلب ثم لا يزال كذلك حتى تمحى عن القلب حروف اللفظ وصورته وتبقي حقيقة معناه لازمة للقلب حاضرة فيه غالبة عليه قد فرغ من كل ما سواه، لأن القلب إذا شغل بشيء خلا عن غيره أي شيء كان... وعندئذ يلزمك أن يراقب وساوس القلب والخواطر التي تتعلق بالدنيا وما يتذكر فيه مما قد مضى من أحواله وأحوال غيره فإنه مهما اشتغل بشيء منه ولو في لحظة، خلا قلبه (ج ٣، ص ٥٠) عن الذكر في تلك اللحظة، وكان أيضاً نقصاناً، فليجتهد في دفع ذلك، ومهما دفع الوساوس كلها ورد النفس إلى هذه الكلمة

ذلك يقع الحذر الشديد من وساوس الشيطان وخواطر الدنيا فيراقبها في اللحظات والأنفاس، ويعرض على شيخه كل ما يجري في قلبه من الأحوال من فترة أو نشاط أو كسل أو صدق في الإرادة. ويكتم ذلك عمن سواه فالشيخ أعلم بعذاته.

جاء ته الوساوس من هذه الكلمة  
وانها ما هي؟ وما معنی قولنا الله؟  
ولأی معنی كان إلهًا و كان  
معبوداً؟ ويعتریه عند ذلك خواطر  
تفتح عليه باب الفكر وربما يردد  
عليه من وساوس الشیطان ما هو  
کفر وبدعة، ومهمما كان کارها  
لذلك، ومتشرماً لإماتته عن القلب  
لم يضره ذلك... فینبغی ان يعرض  
ذلك على شیخه، بل كل ما يجد  
في قلبه من الأحوال من فترة أو  
نشاط أو التفات إلى عقله أو  
صدق في إرادة، فینبغی ان يظهر  
ذلك لشیخه وان يستره عن غيره  
فلا يطلع عليه أحداً.

إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٥٠

شفاء السائل ص ٤٢

١٠ - ومن تجرد للذكر ودفع  
العلاقة الشاغلة عن قلبه لم يخل  
عن أمثال هذه الأفكار، فإنه قد  
ركب سفينة الخطر فإن سلم كان  
من ملوك الدين وإن أخطأ كان  
من الهالكين... ثم المريد المتجرد  
للذكر والفكر قد يقطعه قواطع

١٠ - ويجب أيضاً على الشيخ التحفظ فهو موضع الخطر العظيم، فقد يغلب عليه خيال من الخيالات فيشتغل بالبطالة ويسلك طريق الإباحة، ومن تجربة لهذا الذكر لم يخل من هذه الأخطار، وكذلك قد يعرض له العجب بنفسه، أو

<p>كثيرة من العجب والریاء والفرح بما ينكشف له من الأحوال وما يبدو من أوائل الكرامات، ومهما التفت إلى شيء من ذلك وقنعت به نفسه كان ذلك فتوراً في طريقه.</p>	<p>الفرح والقنوع بما ينكشف ويبدو من أوائل الأحوال والكرامات فيكون فتوراً في الطريق وقاطعاً.</p>
--	---

وليس جدول المقاربات أعلاه يحتوي كل اقتباسات ابن خلدون من الغزالى فهناك مواضع أخرى عديدة للاقتباس الخلدوني<sup>١</sup>. وكل هذا لا يمنع من وجود نقاط تباين محدودة جداً منها: ان ابن خلدون لما نقل مقارنة الغزالى بين الفقيه والمتصوف قائلاً: (وفرق الغزالى بين نظر الفقيه والمتصوف فيما ينظران فيه من العبادات والمتناولات بأن نظر الفقيه من حيث يتعلق بمصالح الدنيا، ونظر المتصوف من حيث يتعلق بمصالح الآخرة)<sup>٢</sup>. ثم يعلق ابن خلدون على ذلك بقوله: (وأنا أقول: هذا الكلام ليس على إطلاقه، ونظر الفقيه لم يرتبط بالدنيا مجردة لأنها دنيوي، بل هنا أمر آخر هو أليق بمناصبهم وذلك أن الشريعة لما انقسم حاملوها إلى أهل فتيا وشوري يستعين بهم السلطان والكافرة على إمضاء أحكام الله الظاهرة في خلقه، وإلى عباد وزهاد استغلوا بما يخصهم في أنفسهم من أحكام الله، وقد يكون الفقيه حاملاً للفقهين معاً)<sup>٣</sup> ونقطة التباين الثانية: ان الغزالى يرى ان الأدلة على العلوم الإلهامية قاطعة<sup>٤</sup>. لا يمكن ردتها على حين يرى ابن خلدون كما مر ان المعرفة الإلهامية معرفة وجданية لا ينفع معها الدليل ردأً أو قبولاً.

## ثانياً - الموقف من علوم المكافحة

يقول ابن خلدون: (فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فامر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة والتحقق بها هو عين السعادة)<sup>١٥</sup>. هذا هو الموقف الخلدوني الإيجابي من التصوف لذلك وجدها يعرف علم المكافحة تعريفاً مطابقاً لما يريده المتتصوفة ويستعمل مصطلحاتهم، فهو يأتي من دون اكتساب أي ليس من قراءة الكتب وليس من التعلم وهو نتيجة لعلم المعاملة الذي هو تطهير القلب مما علق به من الكدورات، والاقتداء بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، فالتصوف عند ابن خلدون (ينقسم إلى نوعين: علم بأحكام المجاهدات والرياضة وشروطها، ويسمى علم المعاملة. وعلم بعرف الحجاب وأحوال ما بعده، ويسمى علم المكافحة، وعلم الباطن. وتحقيقه أن القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، ثم إخمام القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق، كما قدمناه، يرتفع عنه الحجاب، ويتجلّ في النور الإلهي، فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلى، وملكوت السماوات والأرض، وتتضاع له معاني العلوم والصناعات، وتنحل جميع الشكوك والشبه، ويطلع على خصائر القلوب وأسرار الوجود، وتنكشف له معاني المشتبهات الواردة في الشرع حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه)<sup>١٦</sup>. بمعنى أن بعلم المكافحة (يرتفع الغطاء حتى تتضاع جلية الحق في هذه الأمور كلها اتصاحاً يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم ولا اكتساب، وهذا ممكن في حق هذه اللطيفة الربانية (القلب) كما قدمناه، وإنما حجبها عن ذلك ما تلوّثت به من توابع البدن وصفات البشرية. وعلم المعاملة الذي هو علم طريق الآخرة: هو العلم بكيفية تطهير

القلب من الخبائث والكدرات بالكف عن الشهوات، وإخماد القوى البشرية، بقطع جميع العلائق البدنية والاقداء بالأئباء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم... وهذه هي الرياضة والمجاهدة)<sup>١٧</sup>. تلك هي واحدة من مديات التصوف الذي يعترف به ابن خلدون ويقدر القائلين بها ثم يجيب ابن خلدون إجابة فلسفية عن سؤال كيف يحدث هذا الكشف الصوفي؟ فيقول في فقرة طويلة: (ان هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف ان الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت الروح، وغلب سلطانه وتجدد نشأته، وأعان ذلك على الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزايد إلى ان يصير شهوداً بعد ان كان علماً ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم. فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف ولا يخبرون عن الحقيقة شيء لم يؤمروا بالتalking فيه، بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنـة ويتعودون منه إذا وقع لهم. وقد كان الصحابة رضي الله عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ، لكنهم لم يقع لهم بها عنـية)<sup>١٨</sup>. ان هذا النص الخلدوني واضح تمام الوضوح في تقدير واقع وجود معرفة كشفية ذوقية تظهر عند

الصوفي في حال رجوعه عن الحس الظاهر إلى الحس الداخل، ولكن من الناحية الشرعية فإن الإنسان لم يؤمر باستحصال هذه المعرفة لذلك فإن المتتصوف المحقق إذا حصلت له يسكت عنها ويعد نفسه في محبته لم يأمره الشرع بطلبيها ولا بالتكلم فيها بل هي من فضائل صحابة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

ان النص الخلدوني المذكور آنفاً يكشف أسلوب صاحبه من غير أن تكون بنا حاجة إلى تأويل النصوص لتدل على التصوف وإنما فصول المقدمة وفصول كتاب الشفاء تدل على نظرية خلدونية إيجابية نقدية للتصوف العام.

وكمينا فإن ابن خلدون يميز بين تصوفين: التصوف الإسلامي الصالح الخالي من النظريات الفلسفية وهو تصوف المحاسبي والقشيري وأبي حامد الغزالى، والتصوف الفلسفى الذى يطرح نظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود والوحدة المطلقة وهذا التصوف يصب ابن خلدون نقه على أنه فتح الباب إلى قضايا تتقاطع مع روح الشرع المحمدي ذات صلة بطبيعة المعرفة ومعايير الحق واليقين التي يتحدث فيها ابن خلدون عن قضايا أساسية من بينها:

#### ١ - المعرفة فوق الطبيعية:

يتحدث ابن خلدون في فصول أخرى غير فصل التصوف من المقدمة عن المعارف فوق الطبيعية بأنواع مختلفة يميز فيها الكهانة عن التصوف ويتميز التصوف عن وحي النبوة الخاص بالأنباء والذي هو أعلى منه ويختص به الأنبياء من دون غيرهم.

ولنبدأ بتعريف ابن خلدون للنفس، يعرف ابن خلدون النفس البشرية في سياق كلام له قائلاً: ((انها ذات روحانية بالقوة، مستكملة بالبدن

ومدار كه حتى تصير ذاتها تعقلاً محضاً، ويكمel وجودها بالفعل، فتكون حينئذ ذاتاً روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية إلا ان نوعها بالروحانيات دون نوع الملائكة»<sup>11</sup>.

أما كيف تستعد النفس الإنسانية لإدراك الغيب في جميع أصناف المعرفة فوق الطبيعية، مثل الكهانة والصوفية وغيرها، فيقول ابن خلدون: «انها ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات...، وانما تخرج من القوة الى الفعل بالبدن واحواله، وهذا أمر مدرك لكل أحد»<sup>12</sup> فهل هنالك صراحة أكثر من الذي سجله ابن خلدون هنا بما يقترب به من المناهج المعاصرة، وكيفية حصول المعرفة فوق الطبيعية بفضل ارتفاع «حجاب البدن لحظة، أما بالخاصية التي هي للإنسان على الإطلاق، مثل النوم أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر، مثل الكهانة والطرق، أو بالرياضة مثل أهل الكشف من الصوفية»<sup>13</sup>. وتمثل هذه المعارف فوق الطبيعية في أعمال الناظرين «في الأجسام الشفافة من المرايا وطسas المياه وقلوب الحيوان وأكبادها وعظامها، وأهل الطرق بالحصى والنوى، فكلهم من قبيل الكهان إلا انهم أضعف رتبة»<sup>14</sup>.

بعض النظر عن توسيع المعرفة فوق الطبيعية لتدل على أمور وحالات أخرى غير التصوف وما يصطليح عليه في الفلسفة بالنزاعات اللاعقلانية، فإن مرادنا هو تأكيد حقيقة أن ابن خلدون شخصية متکاملة المعرفة<sup>15</sup> فمثلاً هو يعبر عن نزعة تجريبية في الفكر التاريخي والاجتماعي كذلك يعتقد بالأمور الروحانية الغيبية كل في ميدان تخصصه ومجاله. والنصوص الآتية تكشف عن مقاصد هذا الفيلسوف.

يقول ابن خلدون: «واما الكهانة فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية، وذلك...، ان للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى

الروحانية التي فوقها، وانه يحصل من ذلك لمحه للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك وتقرر انه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعana بشيء من المدارك ولا من التصورات، ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور انما هو انسلاخ من البشرية الى الملكية بالفطرة في لحظة اقرب من لمح البصر. كان كذلك وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية، فيعطي التقسيم العقلي، ان هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصانه ضد عن صده الكامل»<sup>٤</sup> وذلك ناشئ من قناعة ابن خلدون من وجود استعداد فطري في النفس لمفارقة الطبيعة البشرية والانسلاخ عنها إلى الملكية كما هو شأن الأنبياء والأولياء الذين هم أقل رتبة من الصنف الأول على عكس ما ذهب إليه بعض غلاة الصوفية من مقارنة صنف الولاية الصنوافية مع النبوة ووحيها مما لا يجوز الحديث عنه بحسب عقيدة ابن خلدون الشرعية.

ان ابن خلدون يرتب مكانة النفوس البشرية على حسب علاقتها بإدراك الغيب في فصل من المقدمة ويقسمها إلى مراتب أعلىها كما قلنا مرتبة النبوة التي تحصل بالوحي الإلهي من غير رياضة، ومن هذه الأصناف صنف الكهانة الذي يسميهم أهل السجع «وهم المخصوصون باسم الكهان»<sup>٥</sup>، ويدخل ابن خلدون ضمن أصناف المدركون للغيب أو المعارف فوق الطبيعية، (الرؤيا) فيقول واصفاً استعداد النفس البشرية لإدراك الروحانيات والغيب: «الاستعداد بعيد وان كان عاماً في البشر ومعه عوائق وموانع كثيرة من حصوله بالفعل. ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة، ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جلي لهم»<sup>٦</sup>. ان الحس الظاهر عند ابن خلدون هو أعظم حجاب وعائق للمعارف الروحانية، يزول عند النوم فتكون النفس أكثر استعداداً

لتلقي ما هو فوق طبيعي في المعرفة البشرية. ويستطرد ابن خلدون متحدثاً عن الرؤيا: «ان سبب ارتفاع الحجاب بالنوم، فعلى ما أصفه لك، وذلك ان النفس الناطقة انما إدراها وأفعالها بالروح الحيواني والجسماني وهو بخار لطيف مركزه التجويف الأيسر من القلب على ما في كتب التشريح لجالينوس وغيره»<sup>٧٧</sup> أما في تفسيره للرؤيا فيرى ابن خلدون: انها من الطبيعة البشرية العامة أيضاً لذلك يقول: «هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويشيعها من النوم. وهي خواص النفس الإنسانية موجودة في البشر على العموم، لا يخلو عنها أحد منهم... ان النفس مدركة للغيب في النوم ولا بد، وإذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الأحوال، لأن الذات المدركة، واحدة وخواصها عامة في كل حال والله الهادي إلى الحق بمنه وفضله»<sup>٧٨</sup>.

ثم يفصل الفيلسوف العربي ابن خلدون في موضع آخر في أنواع المعرف فوقي الطبيعية قائلاً: «ثم إننا نجد في النوع الإنساني أشخاصاً يخبرون بالكائنات قبل وقوعها لطبيعة فيهم، يتميز بها صنفهم عن سائر الناس، ولا يرجعون في ذلك إلى صناعة، ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم ولا من غيرها. إننا نجد مداركهم في ذلك بمقتضى فطرتهم التي فطروا عليها، وكذلك مثل العرافين، والناظرین في الأجسام الشفافة كالمرايا وطسas الماء، والناظرین في قلوب الحيوانات وأكبادها وظامها، وأهل الزجر في الطير والسباع، وأهل الطرق بالحصى والحبوب، من الحنطة والنوى، وهذه كلها موجودة في عالم الإنسان لا يسع أحداً جحدها، ولا إنكارها، وكذلك المجانين يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب فيخبرون بها، وكذلك النائم والميت، لأول موته أو نومه يتكلم بالغيب وكذلك أهل الرياضيات من المتصوفة، لهم مدارك في الغيب على سبيل الكراهة معروفة»<sup>٧٩</sup>. تحدث ابن خلدون عن هذه القوى غير الطبيعية من حيث

كونها موجودة في الإنسان (فالإنسان عند ابن خلدون (عالم مصغر) أو (كون صغير) مشحون بالقوى والإمكانات التي لا تخطر على بال أحد، والتي يمكن ان تتحول إلى واقع ملموس بالتدريب والإعداد)).<sup>٣</sup>

وفي فصل المدركين للغيب أي في غير فصل التصوف، يخصص ابن خلدون فقرات طويلة للدفاع عن قناعات المتصوفة، مميزاً طريق المتصوفة من غيره مثل الكهانة وما اصطلاح عليه بالطرق، فيقول: (واما المتصوفة فرياضتهم دينية وعربية عن هذه المقاصد المذمومة، انما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية، ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع والجوع، والتغذية بالذكر، فيها تتم وجهتهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية، وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة انما هو بالعرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر لأنه إذا قصد ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله، وإنما هو لقصد التصرف والاطلاع على الغيب، وأخسر بها صفة فإنها في الحقيقة شرك. قال بعضهم (من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني) فهم يقصدون بوجهتهم المعبد لا شيء سواه وإذا حصل في أثناء ذلك ما يحصل فالعرض وغير مقصود لهم، وكثير منهم يفر منه إذا عرض له، ولا يحفل به، وإنما يريد الله لذاته لا لغيره. وحصول ذلك لهم معروف ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فراسة وكشفاً، وما يقع لهم من التصرف كرامة، وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم).<sup>٤</sup> فالមتصوفة كما يراهم ابن خلدون لا يقصدون المعرفة الكشفية لذاتها بل بالعرض وهم ان تجاوزوا ذلك فحكمهم يظهر في هذه الجملة: (من آثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثاني) أي انه دخل الشرك، وإنما هو يحصل

بالعرض دون قصد من الصوفي وهذه لمحة نقدية للمعرفة الكشفية التي يؤكده ابن خلدون وجودها عند المتصوفة ويشرط لها الذكر وإلا تنقلب إلى نزعة شيطانية لا تليق بالتصوف الذي وصفه ابن خلدون بالرياضة الدينية ولا بأصحابه من العارفين. يتوقف ابن خلدون طويلاً ضمن علوم المكافحة عند مصطلح علم أسرار الحروف، قائلاً: (ثم نشأ عن الخوض في علم المكافحة علم أسرار الحروف وهو علم لا يوقف على موضوعه، ولا تحاط بالعدد مسائله)<sup>٣</sup>. وفي الوقت الذي يسلم ابن خلدون بهذا العلم الغارق في الرمزية بقوله: (واما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والأسماء المركبة فيها، وتأثير الأكوان عن ذلك، فأمر لا ينكر لثبوته عن كثير منهم توافراً)<sup>٤</sup>، إلا انه من جهة أخرى يقرر ان هذا العلم الصوفي لا يتموضع أمام العقل ويتحطى حدود الطبيعة، يقول ابن خلدون: (فاما سر هذا التاسب الذي بين الحروف وأمزجة الطبائع، أو بين الحروف والأعداد، فأمر عسير على الفهم، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات، وإنما مستنده عندهم الذوق والكشف). قال البوسي (ت ٦٢٢ هـ / ١٢٢٥ م): (ولا تظنن ان سر الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلي وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهي)<sup>٥</sup> ثم يلخص ابن خلدون علم أسرار الحروف عند المتصوفة بقوله: (وحاسله عندهم تصرف النقوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنة، والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحسطة بالأسرار السارية في الأكوان. ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحرف بم هو؟ فمنهم من جعله للمزاج الذي هو فيه، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما للعناصر، واختصت كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلاً وانفعالاً بذلك الصنف، فتنوعت الحروف بقانون صناعي يسمونه التكسير إلى نارية وهوائية ومائية وترابية

على حسب تنوع العناصر، فالألف للنار، والباء للهواء، والجيم للماء، والدال للتراب، ثم كذلك على التوالي من الحروف والعناصر، فتعين لعنصر النار سبعة: الألف والهاء والطاء والميم والفاء والسين والذال، وتعين لعنصر الهواء: سبعة أيضاً: الباء والواو والياء والنون والصاد والتاء والظاء، وتعين لعنصر الماء سبعة أيضاً: الجيم والزاي والكاف والصاد والقاف والثاء والغين، وتعين لعنصر التراب سبعة أيضاً: الدال والراء واللام والعين والراء والخاء والشين، فالحروف النارية لدفع الأمراض الباردة، ولمضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها أما حسأ أو حكمأ كما في تضعيف قوى المريخ في الحروب والقتل والفتك، والمائية أيضاً لدفع الأمراض الحارة من حيمات وغيرها، وتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسأ أو حكمأ كتضعيف قوة القمر وأمثال ذلك. ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية، فإن حروف (أبجد) دالة على أعدادها المتعارفة وضعاً وطبعاً فيبينها من أجل تناسب الأعداد تناسب في نفسها كما بين الباء والكاف والراء لدلالتها كلها على الاثنين كل في مرتبته، فالباء على الاثنين في مرتبة الأحاد، والكاف على الاثنين في مرتبة العشرات، والراء على الاثنين في مرتبة المئين، وكالذي بينها أيضاً بين الدال والميم والتاء، لدلالتها على الأربعة، وبين الأربعة والاثنين نسبة الضعف، وخرج للأسماء أو فاق كما للأعداد، يختص كل صنف من الحروف بصنف من الأوقاف الذي يناسبه من حيث عدد الشكل وعدد الحروف وامتزاج التصرف في السر الحرفـي والسر العددـي لأجل التناسب الذي بينها<sup>٢٠</sup>، مما يعني إحاطة أبي زيد بن خلدون بدفاتـق المعرفـة الصوفـية. يتطرق إلى ظاهرة انتشرت بين المتصوفـة وهي ظاهرة (عقلاء المجانين)<sup>٢١</sup>، يقول ابن خلدون: (ومن هؤلاء المریدـين من المتصوفـة: قوم بهـالـيل مـعـتوـهـون

أشبه بالمجانين من العقلاة، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين، وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق، مع انهم غير مكلفين ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب<sup>٢٧</sup>، (وربما ينكر الفقهاء انهم على شيء من المقامات، لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهو غلط، فإن فضل الله يؤتى به من يشاء، ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا غيرها)<sup>٢٨</sup>، لقد وقف ابن خلدون هنا مع المتصوفة ضد خصومه الفقهاء، وهو موقف غريب لابن خلدون الذي يراعي الفقه والأصول كثيراً أما (عقلاة المجانين) فهو مفهوم يراد به الخروج من دائرة الإحراج التي يقع فيها كل من (يشذ) في تصرفه أو سلوكه، فيسقط التكاليف، أو يأتي بهتان، أو أمر يتقاطع مع ظاهر الشرع وسنته الواضحة، فالشرع نفسه، يسقط الحكم على (المجانين) ما داموا فاقدين لعقولهم وتلك هي ذريعة الذين أسفوا القتل الحلاج وغيره. لذلك وجدنا ابن خلدون يفرق بين البهاليل الذين هم عقلاة المجانين وبين المجانين، فيقول: (ولك في تمييزهم علامات منها: ان هؤلاء البهاليل تجد لهم وجهة ما، لا يخلون عنها أصلاً من ذكر وعبادة، ولكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف، والمجانين لا تجد لهم وجهة أصلاً. ومنها انهم يخلقون على البه من أول نشأتهم، والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدة من العمر لعوارض بدنية طبيعية، فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم الناطقة ذهباً بالخيبة)<sup>٢٩</sup> لذلك تجاوزهم حكم الشارع.

## ٢ - أصناف النفوس:

ان نظرية ابن خلدون في أصناف المدركون لعلم الغيب، تقوم على أساس تقسيم ثلاثي لأنواع النفوس، يفسر من خلالها أصناف المدركون

لعلم الغيب وهي:

أ - (صنف عاجز بالطبع عن الوصول، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلية نحو المدارك الحسية والخيالية، وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة).<sup>٤</sup>

ب - (وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية، بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجдан كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها، وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ).<sup>٥</sup>

ج - (وصنف مفظور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة في الأفق الأعلى ليصير في لمحات من اللمحات ملكاً بالفعل ويحصل له شهود الملاء الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفسي والخطاب الإلهي في تلك اللمحات، وهو لقاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم).<sup>٦</sup>

ان الصنف الثاني عند ابن خلدون هو تكريس للصوفية من أهل المعرفة اللدنية، والتي بفضلها يميز ابن خلدون المعرفة الصوفية عن الناس الاعتياديين ويجعل أهل المعرفة الصوفية دون مرتبة النبوة التي هي أعلى المراتب إطلاقاً. وقد انتبه الباحثون إلى هذا التصنيف، يقول د. محمد عابد الجابري: (وهكذا فالنفوس البشرية ليست واحدة ولا متساوية)<sup>٧</sup>، ويجمع د. محمد جلوب فرحان بين أصناف النفوس وأصناف العلوم عند ابن خلدون قائلاً: حدد ابن خلدون ثلاثة أصناف من النفوس تقابلها ثلاثة

## أصناف من العلوم:

أولاً - صنف العلماء الذي يعمل ضمن المدارك الحسية والخيالية والعلوم التي يمكن الحصول عليها من هذا الطريق، هي (العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر).

ثانياً - صنف نفوس العلماء الأولياء: ويتحرك هذا الصنف بفعله الفكري ( نحو العقل الروحاني) وهم (أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية).

ثالثاً - صنف نفوس الأنبياء: وهذا الصنف مفظور على الانسلاخ من البشرية إلى الملائكة (ويحصل له شهود الملاّ الأعلى) و (سماع الكلام النفسي والخطاب الإلهي) .

ان أسس نظرية ابن خلدون في النفس، مما مرتنا من نصوص في هذه الفقرة وما قبلها تتكون من: مفهوم النفس، إدراك النفس للغيب، أنواع النفوس. ولتشكل جوهر نظريته في النفس.

أولاً - تعريف النفس: أنها ذات روحانية بالقوة، مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلاً محضاً، ويكمel وجودها بالفعل، فتكون حينئذ ذاتاً روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية إلا ان نوعها بالروحانيات دون نوع الملائكة.

ثانياً - استعداد النفس لإدراك الغيب: يأتي هذا الاستعداد من كون النفس ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات، وإنما تخرج من القوة إلى الفعل بالبدن وأحواله، وهذا أمر مدرك لكل أحد.

ثالثاً - أنواع النفوس: تنقسم النفوس إلى ثلاثة أنواع هي:

أ - النفوس التي حدودها المدارك الحسية والخيالية.

ب - نفوس الأولياء التي تتجه بفعلها الفكرى نحو العقل الروحاني.

ج - نفوس الأنبياء وهي مفطورة على الانسلاخ من البشرية جملة  
جسمانيتها وروحانيتها وهي تتوجه إلى الملائكة في الأفق الأعلى ويحصل  
لهم سماع الخطاب الإلهي.

ان تقسيم ابن خلدون لأنواع النفوس تقسيم تصاعدي.

### ٣ - نقد المعرفة الكشفية والخوض فيها:

نستوجه الآن لاستعراض وتحليل النقد الخلدوني للمعرفة الكشفية  
والخوض فيها، ولهذا النقد الخلدوني أوجه هي:

#### أ - النقد الصوفي:

وهو النقد الذي وجهه الصوفية المتقدمون إلى الخوض في علوم  
المكاشفة وعلى أساسه يرى ابن خلدون أن الخوض في علوم المكاشفة لم  
يكن من طبيعة التصوف في عصره المتقدم أو من طبيعة الصوفية  
المتقدmine. يعتقد ابن خلدون بأن تصوف المتأخرین صاحبه أو لازمه  
الشغف بعلوم المكاشفة مع علمهم بأن «سلف المتتصوفة من أهل الرسالة -  
القشيرية - أعلام الملة... لم يكن لهم حرص على كشف الحجاب، ولا هذا  
النوع من الإدراك، إنما همهم الاتباع والاقتداء ما استطاعوا. ومن عرض له  
شيء من ذلك أعرض عنه ولم يحفل به، بل يفرون ويرون أنه من العوائق  
والمحن...، فلم ينطقو بشيء مما يدركون بل حذروا الخوض في ذلك،  
ومنعوا من يكشف له الحجاب أصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده  
بل يتزمون طريقتهم، كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع  
والاقتداء، ويأمرون أصحابهم بالتزامها وهكذا ينبغي أن يكون حال المريد،  
والله أعلم بحقيقة الحال»<sup>٦</sup> ان ابن خلدون يصب نقده على الخائضين في  
علم المكاشفة مع اعترافه بوجود هذا العلم، وينسب ابن خلدون الكلف

علوم المكاشفة للمتصوفة المتأخرین ولیس المتصوفة المتقدمین، یقول ابن خلدون: «ان قوماً من المتصوفة المتأخرین عنوا بعلوم المکاشفة، وعکفوا على الكلام فيها، وصیرواها من قبیل العلوم والاصطلاحات، وسلکوا فيها تعليماً خاصاً ورتباً الموجودات على ما انکشف لهم ترتیباً خاصاً یدعون الوجدان والمشاهدة وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون - يعني تناقضهم - فتعددت المذاهب، واختلفت التحل والأهواء وتباینـت الطرق والمسالك، وتحیزـت الطوائف، وصار اسم التصوف مختصاً بعلوم المکاشفة، والبحث على طریقة العلوم الاصطلاحیة الكسیة عن أسرار الملکوت والإیانة عن حقائق الوجود، والوقوف على حکمته وأسراره، ثم یفسرون المتشابه من الشریعة كالروح، والملک، والوحی، والعرش، والکرسی وأمثالها بما لا يتضمن أو يکاد، وربما يتضمن أقوالاً منکرة، ومذاهب مبتدعة، کكلمات الباطنية في حمل الكثیر من آیات القرآن المعلومة الأسباب على معنی باطن، ویضربون بحجب التأویل على وجوهها السافرة، وحقائقها الواضحة، کقولهم في آدم وحواء: انهما النفس والطبيعة، وقولهم في ذبح البقرة: انها النفس وقولهم في أصحاب الکھف انهم الخالدون إلى أرض الشهوات، وأمثال ذلك. فتسکن قلوب كثیر من أهل الضلال إلى ذلك استھلاء لتحقیق الغایات في البدایات فإذا طالبھم الإنکار بتحقیق دعاویهم لجأوا إلى الوجدان الذي لا يتعدى دلیله ولا يتضمن على الغیر برهانه، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوا﴾ (الأنعام: من الآیة ۱۳۷) فلقد كانت لهم سعة في تقلید السلف منهم في النھی عن الخوض في ذلك، واذ كانت کلماتهم وتفاسیرهم لا تفارق الإبهام والاستغلاق، فما القائدة فيها؟»<sup>٦</sup>. ويواصل ابن خلدون نقدھ الصوفی لعلوم المکاشفة الصوفیة الفلسفیة: «واما علم المکاشفة الذي هو ثمرة

المجاهدات و نتيجتها فلم يكن سبيلاً إلى الخوض فيه، وقد حذر القوم - رضي الله عنهم - من إيداعه الكتب، والكلام في شيء منه إلا ما يدور بينهم في المفاوضة على سبيل الرمز والإيماء تمثيلاً وإجمالاً، ولا يكشفون لغيرهم شيئاً من معانيه، علماً بقصور الإفهام عن احتماله، ووقفاً مع حدود الشريعة<sup>٤٧</sup>).

ويعلق ابن خلدون على التأليف في علم المكافحة ولا سيما علم الحروف الذي سبقت الإشارة إليه - بأنها خباط «وما أوقع في هذا الخباط كله إلا الخوض في علوم المكافحة الذي حقه عند أئمة القوم أن لا يخاض فيه، وأنه سر الله، فلا يغشه عارف»<sup>٤٨</sup>.

#### ب - النقد اللغوي:

يرى ابن خلدون أن اللغة وضعية اصطلاحية وضعت للمعنى المحسوسة والمعقوله ولا يوجد تناسب بين هذا وبين ما ينكشف للصوفية من علوم يقولون أنها وراء عالم الحس و فوق مدارك العقل. يقول ابن خلدون: «واعلم ان الخوض في هذا الفن من الأقوال المحظوظ من وجوه: أولها: ان العبارة عن تلك المدارك والمعنى المنكشفة من عالم الملوك متعددة، لا، بل مفقودة، لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات، إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس، أو متخيل، أو معقول تعرفه الكافة، إذ اللغات توافق واصطلاح، فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد، فأما ما ينفرد بإدراكه الواحد في الأعصار والأجيال فلم توضع له، ولا يصح أيضاً التجوز بهذه الألفاظ على طريق المجاز، إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة، ولا نسبة بوجه بين عالم الملوك وعالم الملك ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فإذا ذكرنا العبارة عن أحوال عالم الملوك متعددة أو مفقودة، فكيف يتكلم بما لا يفهم، فضلاً عن أن يودع الكتب، وإن صاروا

إلى ضرب الأمثال، والقنوع بالإجمال، فسبيل مبهم»<sup>٩</sup> وينقد من جهة اللغة في نص آخر يرى فيه ان لا توجد دلالة للألفاظ على علوم المكافحة لأنها ليست من معارف الحس أو معارف العقل التي وضعت اللغة واصططع عليها للدلالة عليها، فيما يخص علوم المكافحة - يقول ابن خلدون: - «فلا دلالة للألفاظ، لعدم الوضع، وعدم المناسبة للتجوز كما مر، وإن كانت نفسه متکاسلة - يقصد طالب علوم المكافحة - عن ذلك، منحطة إلى حضيض التقليد، فما له وكلمات يؤديه الخوض فيها إلى علم أشبه بعلوم الفلسفه، بل علوم الفلسفه ترجع إلى تخيل برهان بنظم أقيسة، وترتيب أدلة، بخلاف أقوال هؤلاء، فإن البرهان الصناعي مفقود، والوجودان مخصوص، فلم يبق إلا حسن الظن بهم لو أبانت الألفاظ عن مقاصدهم»<sup>١٠</sup>. ويخلص ابن خلدون إلى ان علوم المكافحة لا يمكن «ضبطها بالقوانين العلمية، ولا بالعبارة الاصطلاحية»<sup>١١</sup> و «ان ادراك المتصرفه تجربة ذاتية محض، لا يعبر عنها صاحبها وليس في مقدرته التعبير عن مشاهداته، إذا تمكّن من الوصول إلى درجة المشاهدة»<sup>١٢</sup>.

#### ج - النقد الشرعي:

وأعني به النقد من زاوية الشرع: يرى ابن خلدون، ان مجاهدة الكشف التي تؤدي إلى علوم المكافحة: ((محظورة حظر الكراهة أو تزيد، قال الله تعالى: «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ أَتَيْنَاهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً أَبْتَدَعُوهَا مَا كَبَّبَنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتَغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقٌّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (الحديد: من الآية ٢٧). وهذه المجاهدة رهbanية، إذ تفسر (رهbanية عند أهل الآخر انها رفض النساء واتخاذ الصوامع. ثم بين تعالى ان هذه الرهbanية لم يكتبها عليهم، وإنما قصدوا بها ابتغا رضوان الله، ثم لم يروعوها حق رعايتها فقال تعالى في حقهم:

﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ نعياً له وذماً في ارتكاب الرهبانية وعدم توفيتها حقها من الرعاية<sup>٥٣</sup>، ويستطرد ابن خلدون: ((وانظر قوله تعالى ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ تجد صعوبة التزام هذه المجاهدة لصعوبة رعايتها، فقد تختلف الرعاية لما يعرض في هذه المجاهدة من الأحوال الخارجة عن الاختيار...، فيحق الفسق والكفر)).<sup>٥٤</sup>

يقر ابن خلدون، ان الرجوع ((اذن إلى تصفح كلمات الشرع واقتباس معانيها من التفاسير المعتضدة بالأثر، ولو كانت لا تخلص من الإبهام، أولى من إيهامهم - أي الخائضين في علم المكافحة - الذي لا يستند إلى برهان عقل، ولا قضية شرع))<sup>٥٥</sup> ثم يستند ابن خلدون إلى مصطلح المحظور وغير المحظور في الشرع ليقرر ((ان العلوم والمعارف بحسب نظر الشرع تنقسم إلى محظور وغير محظور، والقاعدة المستقرة من الشريعة ان كل ما لا يهم المكلف في معاشه ولا في دينه فهو مأمور بتركه... فما يهم المكلف في دينه أو معاشه وغير محظور))<sup>٥٦</sup> ثم بعد ذلك يحصر ابن خلدون حقيقة علم المكافحة بالنبي من دون العارف والولي فيقول: «الأنبياء صلوات الله عليهم هم أهل المكافحة والمشاهدة بالأصل، إذ هي لهم جبلة وطبيعة، واللمحة التي تحصل لغيرهم من ولی أو صديق بتكلف واكتساب، واطلاع النبي - (صلى الله عليه وآلہ وسلم) - على أحوال الملکوت أكمل من اطلاع العارف والولي بل لا نسبة بينهما»<sup>٥٧</sup> وبعد ان بين ابن خلدون كيف ان الاطلاع على العالم الروحاني هو فطرة للأنبياء لا تستصعب عليهم لأنهم تميزوا بها فطرة ووحيها، أجرى مقارنة نقدية مع حال الصوفي فيقول مستبدلاً لـ كلمة صوفي بكلمة مسكين: ((وأما حال المسكين الذي ليست له هذه الفطرة...، فهو يرتقي - بالتلتفت إلى شيء من هذا الكشف وطلبه، ولو كان دون مراتب الأنبياء، صلوات الله عليهم - مرتقى صعباً، وخطرأً عظيمأً.

هذا مع ما فيه من المهالك والعواقب التي يجب حذرها باجتنابه»<sup>٨٨</sup> ان التقد  
المعبر عن وجة الشرع ينطلق من الكتاب والسنة ويأمر بالامتناع عن  
تكلف هذه العلوم، ويقول ابن خلدون: «وبينا خطأ المتأخرین من  
المتصوفة في تسمیته تصوفاً وجعله علمًا مدوناً، واعتقادهم انه مستفاد من  
الدفاتر والكتب، وانما هو نور يقذفه الله في القلب المزكى بالمعاهدة  
المحاذي به شطر الحق، فإذا اطلع به - المرید - على سر إلهي، أو حکمة  
ربانية أو اتضحت له مبهم من مخاطبات الشرع، ومتشابه الكتاب والسنة، فلا  
يعتد به ويقف عنده، فإن الاعتداد به حجاب قاطع، بل يستمر على سيره  
إلى الله»<sup>٩٠</sup> ويتحدث أبو زيد بلسان الشرع في نقد المتصوفة قائلاً: «إذا  
كان الشرع ينهى هؤلاء عن الخوض في علوم المکاشفة وهم لا ينتهون  
فكيف يوثق بهم... هذا لو خلصت عبارتهم من الإبهام، فكيف وهي  
ملتبسة ببدعة أو كفر، أعادنا الله فليس هذا الذي سموه تصوفاً بتصوف ولا  
مشروع القصد»<sup>٩١</sup>. ثم يضع ابن خلدون للكشف الصوفي شرطاً أخلاقياً  
يتمثل بالاستقامة تميزاً لأصحابه من غيرهم من أهل الملل المخالفة، يقول  
ابن خلدون: «ولهذا نجد كثيراً من طالبي هذا الكشف يقدمون عليه قبل  
التمكن في الاستقامة ويكون قد سبق إلى قلوبهم شيء من الآراء القائلة،  
أو لم يسبق، فتتجلى لهم الحقائق على ما عندهم، أو على خلاف ما هي،  
فيرجعون إلى الإباحة وتعطيل الشرائع والزنادقة المحضة، أعادنا الله فإذا ذن  
الاستقامة شرط في هذا الكشف المفضي إلى العلم الإلهامي الذي هو  
تجلي الحقائق في القلب على ما هي عليه في نفس الأمر من غير خلل ولا  
انحراف. وأما الكشف الذي هو رفع حجاب القلب كيغما اتفق فقد يحصل  
بالتصفية عن الأغيار، ورقة القلب بالجوع والسهر من غير شرط الاستقامة،  
ولهذا يحصل الكشف لكثير من أهل الملل المخالفة»<sup>٩٢</sup>. ويورد ابن

خلدون شرط الاستقامة للكشف في موضع آخر من مؤلفاته، قائلاً: «ان هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشتاً عن الاستقامة، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك استقامة... وليس مرادنا إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة»<sup>٢٣</sup>.

#### د - النقد النفسي:

خلاصة هذا القول الدائر حول (الانفعالات) الذاتية والوجودانية للتصوف، ستؤكده النصوص الخلدونية التالية وهي: ان المعرفة الكشفية من قبيل الوجودان الذي لا ينفع معه الرفض أو القبول ببرهان لأنها معرفة وجودانية وفقد الوجودان بمعزل عنها، يقول ابن خلدون علم المكافحة: (ليس من قبيل المتعارف عند الأذهان ولا في التصورات، وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسبية، بل هي أمور ذوقية، وجودانية، يجدها الإنسان في نفسه، ولا يقدر أن يصورها لغيره إلا بضرب مثل، أو تجوز بعيد) <sup>٢٤</sup> أي أنها معرفة نفسية ليست من قبيل المعرفة العقلية ولا الحسية، وفي موضع آخر يقرر ابن خلدون: ان الكشف (إدراك من إدراكات النفس مخلوق حادث) <sup>٢٥</sup>. والنصوص يدعم بعضها بعضًا في توكيده النقد النفسي، يقول ابن خلدون: (وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق - طريقة المعرفة الكشفية - ردًا أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجودانيات) <sup>٢٦</sup> هذا وان (الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب الكائنات فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه لما انه وجوداني وفقد الوجودان بمعزل عن أدواوهم فيه) <sup>٢٧</sup>. على ذلك يعلق أبو العلاء عفيفي قائلاً عن ابن خلدون: ((ونظريته في التصوف قائمة على تفرقة جوهيرية بين نوعين من الإدراك إدراك للعلوم والمعارف وأساسه العقل، وإدراك للأحوال النفسية وأساسه الوجودان. وهو يبني على هذه التفرقة دفاعه عن

أهل التصوف ضد من أنكر عليهم علومهم على أساس عقلي... ولا شك في ان ابن خلدون... قد كشف عن سر التزاع العنيف بين الصوفية والفقهاء من ناحية وبينهم وبين المتكلمين من ناحية أخرى لأن الصوفية يعتمدون على التجربة الوجدانية وما ينكشف لصاحبها من الحقائق، والفقهاء والمتكلمون يعتمدون على النظر العقلي بعد النص»<sup>٧</sup>.

#### هـ - النقد الاجتماعي:

ويتكلم ابن خلدون في هذا الوجه الندي بوصفه فيلسوف عمران بهمه فاعلية الجميع فيرى ان الانشغال بعلم المكاشفة شكل من البطالة، يقول ابن خلدون: «ثم ان تواليف هؤلاء المتصرفون الخائضين في علم المكاشفة تعددت، وطال فيها الخوض، وتعدى البيان، وعكف كثير من أهل البطالة على تصفحها ووقف بهم العجز والكسل - الذي تعود منه النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - عندها، يظنون ان السعادة بمعرفة أسرار الملوك في طي صفحاتها، وهيئات لذلك»<sup>٨</sup> وبيؤكد ابن خلدون ذلك في موضع آخر قائلاً: ان «الخوض في علم المكاشفة، والكلف بموضوعاتها ومقالات أهلها ضرب من البطالة»<sup>٩</sup> ويدافع ابن خلدون عن عقل المعاش الذي هو العقل الإنساني من حيث التكليف الشرعي فيقول: «ان العقل الذي ناط به الشرع التكليف هو عقل تدبير المعاش وهو قيام الإنسان على معاشه وتدبير منزله، فإذا فقد هذا العقل لنقص في ذاته وفي لطيفته، كسائر الحمقى والمجانين نزل عن رتبة النوع الإنساني»<sup>١٠</sup>.

ان النقد الخلدوني لا يلغى أبداً وجود المعرفة الوجدانية الصوفية، التي دافع عن وجودها ابن خلدون في إطارها الفطري مرات عديدة في نصوص سبق ان مرت بنا، ولكن ابن خلدون يصر على القول: ان لا فائدة من الخوض في قضية وجودية تعجز اللغة عن استيعابها وهي لا تخضع للدليل

العقل والشاهد الحسي. ويبقى موقفه إيجابياً من التصوف يؤكده قوله: ((وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات تأثير أيضاً في أحوال العالم، وليس معدوداً من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي، لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله))<sup>٦</sup> ولا يفوتنا أن نذكر موقفاً نقدياً له صلة بعلوم المكافحة وهو نقد ابن خلدون لفكرة القطب عند أهل الطرق الصوفية، يقول ابن خلدون: ((وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان... وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي وإنما هو من أنواع الخطابة)).<sup>٧</sup>

### **ثالثاً: نقد مذاهب الوحدة في التصوف الفلسفى:**

وجدنا في المباحث والصفحات السابقة، بما لا يقبل للبس، أن ابن خلدون يميز بين تصوفين، الأول: هو التصوف البحث المعتدل الذي يمثله الجنيد والمحاسبي والقشيري والغزالى، أما التصوف الثاني: فهو التصوف الفلسفى الذى يطرح نظريات وحدة الوجود والوحدة المطلقة كما هي عند ابن عربى وابن سبعين وغيرهما كما ظهر من فتوى ابن خلدون بشأن التصوف بما يعبر بوضوح عن هذا التمايز والاختلاف مما يسمى موقف ابن خلدون بالنقدية الواقعية فمع نقه للتصوف يدافع عن نوع آخر من التصوف وهكذا يمثل ابن خلدون دفاعاً نقدياً عن التصوف السلفي ويوجه نقه إلى أصحاب الوحدة مثل ابن عربى وابن سبعين وغيرهما متابعاً في ذلك موقف ابن تيمية الذى يعد أكبر ناقد لمذهب وحدة الوجود لا سيما انه نقه بعد دراسته عند أصحابه<sup>٨</sup> وترى د. نظره الجبوري ان مذهب وحدة الوجود يرجع إلى مصادر مختلفة<sup>٩</sup> ولست هنا بمعرض مناقشة جذور

مذهب وحدة الوجود إنما موضوعنا موقف ابن خلدون من مذهب وحدة الوجود الذي نتج عن امتراج التصوف مع الفلسفة، هذا الامتراج الذي بدأه ابن مسرة في المغرب بعد ان تطور مذهب وحدة الوجود عن فكرة الفنان الصوفي التي تعد جذره في التصوف الإسلامي قاطبة.

ان نقد ابن خلدون يظهر بين سطور الاستعراض الخلدوني لمذاهب الوحدة، ولهذا سنعمل على تبويب الاستعراض النقيدي الخلدوني لهذه المذاهب، يقول ابن خلدون موضحاً صعوبة إيضاح المذاهب الفلسفية الصوفية في الوحدة: «وربما قصد بعض المصنفين بيان مذهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه (على طريقة أهل الظاهر) فأتى بالأغمض فالأغمض»<sup>٧٠</sup>. ويضرب ابن خلدون مثلاً من أحد شراح قصيدة ابن الفارض التائية قائلاً: «كما فعل الفرغاني شراح قصيدة ابن الفارض في الديباجة التي كتبها في صدر ذلك الشرح، فإنه ذكر في صدور الوجود عن الفاعل وترتيبه: (ان الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التي هي مظهر الأחדية وهما معاً صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلي. وأول مراتب التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه، وهو يتضمن الكمال بإضافة الإيجاد والظهور... وهذا الكمال في الإيجاد المتزل في الوجود وتفصيل الحقائق وهو عندهم عالم المعاني والحضورة الكمالية والحقيقة المحمدية. وهذا كله تفصيل الحقيقة المحمدية ويصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية وهي مرتبة المثال، ثم عنها العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب، هذا في عالم الرتق. فإذا تجلت فهي في عالم الفتن)»<sup>٧١</sup> ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرات...، وهو كلام لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه»<sup>٧٢</sup> إذن

ابن خلدون يرى فيما ي قوله أصحاب الوحدة كلاماً يصعب الوقوف على معناه بسبب الغموض الذي يكتنفه فضلاً عن انغلاقه على الأفهام ومع ذلك يواصل ابن خلدون استعراضه المفيد لمذاهب الوحدة الذي يختتمه بكلام نقدى يعرض فيه آراء أصحاب مذهب الوحدة والاتحاد والوحدة المطلقة في كتابيه: (المقدمة) و (شفاء السائل) نذكر منه ما يفيد الأطروحة: «وقد ذهب جماعة من المتصوفة المتأخرین الذين صيروا المدارك الوجودانية علمية نظرية إلى أن البارئ تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته، وربما زعموا أنه مذهب الفلسفه قبل أرسطو مثل أفلاطون وسقراط. وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث ينقلون في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه. لأنه ذاتان تنتهي إحداهما أو تدرج اندراج الجزء. فإن تلك مغایرة صريحة ولا يقولون بذلك. وهذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعى النصارى في المسيح (عليه السلام). وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاده به»<sup>٣</sup>.

ويقف ابن خلدون عند القائلين بالوحدة المطلقة مثل ابن سبعين وغيره من فلاسفة الصوفية قائلاً: «وكذلك ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة... ويزعمون فيه ان الوجود (كله) له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها... وكذلك مادتها في نفسها قوة بها كان وجودها ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة في القوة التي بها التركيب، كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها...، ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية...، وكذلك القوة الإنسانية مع الحيوانية، ثم الفلك يتضمن القوى الإنسانية...، وكذا الذوات الروحانية والقوة الجامعة لكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثت بجميع الموجودات كلية وجزئية، وجمعتها وأحاطت بها من كل وجه لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء

ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة فالكل واحد وهو نفس الذات الإلهية، وهي في الحقيقة واحدة بسيطة، والاعتبار هو المفضل لها كالإنسانية مع الحيوانية. ألا ترى أنها مندرجة فيها وكائنة بكونها. فتارة يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه، وتارة بالكل مع الجزء على طريقة المثال وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه، وإنما أوجبها عندهم الوهم والخيال والذي يظهر من كلام ابن دهاق - أستاذ ابن سبعين - في تقرير هذا المذهب أن حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء، فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه. وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل وال الموجودات المعقولة والمتوهمة أيضاً مشروطة بوجود المدرك العقلي. فإذا الوجود المفضل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة لم يكن هنالك تفصيل الوجود، بل هو بسيط واحد. فالحر والبرد والصلابة واللذين، بل والأرض والماء والنار والسماء والكواكب، إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها، لما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الوجود وإنما هو في المدارك فقط. فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل، إنما هو إدراك واحد وهو أنا لا غيره. ويعتبرون ذلك بحال النائم فإنه إذا نام فقد الحس الظاهر فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة إلا ما يفصله له الخيال. قالوا فكذا اليقظان إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري. ولو قدر فقد مدركه فقد التفصيل. وهذا هو معنى قولهم الوهم، لا الوهم الذي هو من جملة المدارك البشرية<sup>٧٨</sup> ويقصد ابن خلدون قول أصحاب الوحدة المطلقة عن أن الكثرة وهم أي لا وجود لها في الحقيقة وليس الوهم الذي

هو من الحواس الباطنة بحسب نظرية الحواس الباطنة في الفلسفة العربية الإسلامية. ويرد ابن خلدون عليهم قائلاً: (ونحن نقول على رأي هذه الطائفة أن معنى التوحيد عندهم انتقاء عين الحدوث بثبوت عين القدم، وإن الوجود كله حقيقة واحدة وانية واحدة. وقد قال أبو سعيد الخراز<sup>٩٩</sup> من كبار القوم: الحق عين ما ظهر وعين ما بطن. ويررون أن وقوع التعدد في تلك الحقيقة وجود الاثنين، وهم باعتبار حضرات الحسن بمنزلة صور الضلال والصدأ والمرأى، وإن كل ما سوى عين القدم إذا استبع فهو عدم. وهذا معنى: (كان الله ولا شيء معه) وهو الآن على ما عليه كان عندهم ومعنى قول لبيد الذي صدقه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في قوله: (الا كل شيء ما خلا الله باطل). قالوا فمن وحد ونعت فقد قال بموحد محدث هو نفسه، وموجد محدث هو فعله، وموجد قديم هو معيود. وقد تقدم أن معنى التوحيد انتقاء عين الحدوث وعين الحدوث الآن ثابتة بل متعددة والتوحيد متجحود، والدعوى كاذبة، كمن يقول لغيره وهما معاً في بيت واحد: ليس في البيت غيرك، فيقول الآخر بلسان حاله: لا يصح هذا إلا لو عدمت أنت. وقد قال بعض المحققين في قولهم: خلق الله الزمان هذه ألفاظ تتناقض أصولها، لأن خلق متقدم على الزمان، وهو فعل لا بد من وقوعه بالزمان وإنما حمل ذلك ضيق العبارة عن الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيها وبها... ثم ان كثير من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرین في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنکير سائر ما وقع لهم في الطريقة<sup>١٠</sup>. إن ابن خلدون يستحضر الكثير من الآراء الفلسفية الصوفية لأصحاب الوحدة من فلاسفة الصوفية، ثم يعقب عليها قائلاً: «هذا ملخص رأيهم... وهو في غاية السقوط، لأننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقيناً مع غيابه عن أعيننا، وبوجود السماء

المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا، والإنسان قاطع بذلك، ولا يكابر أحد نفسه في اليقين»<sup>٨٠</sup>. وبعد هذا النقد يوجه لهم في بقية النص نفسه نقداً صوفياً قائلاً: «إن المحققين من المتصرفون المتأخرین يقولون إن المرید عند الكشف ربما يعرض له توهם هذه الوحدة، ويسىء ذلك عندهم مقام الجمع. ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق، وهو مقام العارف المحقق، ولا بد للمرید عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لأنه يخشى على المرید من وقوفه عندها فتختسر صفتها»<sup>٨١</sup>. ويوضح هذا القول ما سبق وقاله السهروردي صاحب عوارف المعارف: «فكل جمع بلا تفرقة زندقة»<sup>٨٢</sup>، أما عن طبيعة هذا الاتحاد فيوضح ابن خلدون خصائصه قائلاً: «وتقرير هذا الاتحاد على طريقين: (الأولى) أن ذات القديم كامنة في المحدثات محسوسها ومعقولها متعددة بها في التصورين. وهي كلها مظاهر لها، وهو القائم عليها. أي المقوم وجودها، بمعنى لواه وكانت عدماً. وهو رأي أهل الحلول. (الثانية) طريق أهل الوحدة المطلقة وكأنهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المنافية لمعقول الاتحاد، فنفواها بين القديم وبين المخلوقات في الذات وجود والصفات، وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بان ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام. ولا يريدون الوهم الذي هو قسم العلم والظن والشك. وإنما يريدون أنها كلها عدم في الحقيقة، وجود في المدرك البشري فقط، ولا وجود بالحقيقة إلا للقديم لا في الظاهر ولا في الباطن... والتعویل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد لأن ذلك إنما ينقل المدارك الملکية... وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة العلمية ضلال»<sup>٨٣</sup>. بمعنى أن هذه العقائد الصوفية لا تحصل عن طريق المفاهيم العقلية والحسية وإنما عن

الطريق الصوفي والطريق الصوفي المؤدي إلى القول بالوحدة واجه نقداً صوفياً - كما مر بنا - يقوم على إقرار الفرق بعد مقام الجمع.

ثم يقوم ابن خلدون بإجمال آراء الصوفية من أصحاب الوحدة والوحدة المطلقة في رأيين:

الرأي الأول: رأى أصحاب التجلّي، والمظاهر، والأسماء، والحضرات، يقول عنه ابن خلدون: انه رأي غريب فلسفياً الإشارة، ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض (ت ١٢٣٤هـ / ١٢٣٢م) وابن برجان وابن قسي، والبوني (ت ١٢٢٥هـ / ١٢٢٢م) والحاتمي ابن عربي (ت ١٢٣٨هـ / ١٢٤٠م) وابن سودكين (ت ١٢٤٢هـ / ١٢٤٠م) وحاصل هذا الرأي في ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق: ان انية الحق هي الوحدة، وان الوحدة نشأت عنها الأحادية والواحدية، وهما اعتباران للوحدة، لأنها ان أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهي الأحادية وان أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهي الواحدية فنسبة الواحدية إلى الأحادية نسبة الظاهر إلى الباطن، والشهادة إلى الغيب، فهي مظهر للأحادية بمنزلة المظهر للمتجلي، ثم تلك الوحدة الجامعة التي هي عين الذات وعین قبولها الاعتبارين أعني اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة، واعتبار الظاهر وتكتره، فهو بين البطون والظهور كالمحتجد في نفسه مع نفسه ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه، وأول متعلق الظهور الكمال الاسمائي...، وأول التجليات تجلي الذات الأقدس على نفسه،... ثم تضمن هذا التجلي عندهم الكمال، وهو إفاضة الإيجاد والظهور، وليس هو من حيث الأحادية التي هي سلب الكثرة، بل من حيث الواحدية التي هي المظهر، وينقسم إلى كمال وحداني، وكمال اسمائي، لأن تلك الكثرة ان عدت من حيث حصولها جمِيعاً في دفعه واحدة وعيناً واحدة في شهود

الحق، فهو الكمال الوحداني، وان عدت من حيث التفصيل في الحقائق والاعتبارات، والتنزل في الوجود، وانها البرزخ الجامع لتلك الأفراد المنفصلة، فهو الكمال الاسمائي المنزل تفصيله في الحقائق هذه عندهم هي عالم المعاني والحضره العمائية، وهي الحقيقة المحمدية، ومن أعيان كثرتها حقيقة القلم واللوح، ثم حقيقة الطبيعة، ثم حقيقة الجسم، إلى (ان ينتهي إلى) آدم حقيقة وجوداً، وتشتمل الحضره العمائية عندهم من حيث اعتبار الكثرة والتفصيل على الحقائق السبعة الاسمائية التي هي <sup>٨٥</sup> الصفات.

ثم يستطرد ابن خلدون ليقول في نهاية الفقرة عن أصحاب الوحدة مثل ابن عربي وغيره من فلاسفتها الصوفية قائلاً عن كلامهم بأنه كلام يميل: ((إلى تفصيل كثير، وعبارات مبهمة، واصطلاح شارد. وحاصله، إذا خلص وهذب واتضح لفهم موضوعه ومسائله، انه ترتيب للوجود قریب من ترتيب الفلسفه شبيه بآرائهم الكسبية وعلومهم من غير برهان يشهد له، ولا دليل يقوم عليه»<sup>٨٦</sup>، مما يعني ان ابن خلدون يعد هذه الآراء من التصوف الفلسفي غير برهانية ولا دليل عليها.

أما أصحاب الرأي الثاني: فهم أصحاب الوحدة وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعقله. ومن أشهر القائلين به: ابن دهاق (ت ١٦١١هـ / ١٢١٤م) وابن سبعين والشترى (ت ١٦٦٨هـ / ١٢٦٩م) وأصحابهم، وحاصله بعد إمعان النظر والخوض فيما خاض فيه غيرهم في الواحد وما صدر عن الواحد - ان الباري جل وعلا هو مجموع ما ظهر وما بطن، ولا شيء خلاف ذلك وان تعدد هذه الحقيقة المطلقة، والانية الجامعة التي هي عين كل انية، والهوية التي هي عين كل هوية انما وقع بالأوهام: من الزمان والمكان، والخلاف، والغيبة والظهور، والألام، واللذة والوجود، والعدم،

قالوا: وهذه كلها إذا حفقت إنما هي أوهام راجعة، إلى إخبار الضمير، وليس في الخارج شيء منها، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحداً، وذلك الواحد هو الحق، والعبد مؤلف من طرف في حق وباطل، فإذا سقط الباطل، وهو اللازم بالأوهام، لم يبق إلا الحق، وارتکبوا في الشريعة ومتشابهها مرتکبات غريبة عندهم، وينفرد بسر الوجود المكتوم من بلغ درجة العارفين، وهم أصحاب التحقيق والتحقيق يطلقونه على هذا العلم، وان الأنبياء والعلماء والأولياء علموا وخصوصاً من رأوه أهلاً له، والدرجات عندهم أولاً: الصوفي للتجرید، ثم المحقق لمعرفة الوحدة ثم المقرب، وهو الذي اجتنأ من عينه على الأثر. وزعم عبد الحق - ابن سبعين - في بعض كتبه ان هذا الرأي - الوحدة المطلقة - محدث بقوله: «وهذا الذي نريد ان ننبه عليه هو معلم يسمع في عصره، ولا قيل انه ظهر في دهر، لا مما دون او علم في فلأة ولا مصر» ثم قال وكذب بقوله: «وهو مأخوذ من كلام الله ورسوله»<sup>٧٧</sup> وهذا هو أعنف نقد لابن خلدون.

وبعد استعراض ابن خلدون لجانب من التصوف في ثلاثة صفحات للتصوف في كتابه (المقدمة) يستشهد فيه بالمحاسبي والغزالى، يقول في نقد المذاهب الفلسفية الصوفية من خلال توكييد مفهوم المبادئ بين الله تعالى وبين مخلوقاته بوصفه رداً على مفهوم الوحدة في التصوف الفلسفي أو ما يتعلق بصلة الكثرة بالوحدة، يقول ابن خلدون: (يقع كثيراً في كلام أهل العقائد من علماء الحديث والفقه ان الله تعالى مبادر لمحظاته، ويقع للمتكلمين انه لا مبادر ولا متصل، ويقع للفلسفه انه لا داخل العالم ولا خارجه، ويقع للمتأخرین من المتصوفة انه متصل بالمحظات أما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى انه هو عينها وليس هناك غيره جملة ولا تفصيلاً. فلنبيان تفصيل هذه المذاهب وشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح

معانيها فنقول: ان المباهنة تقال لمعنىين: أحدهما المباهنة في الحيز والجهة، ويقابله الاتصال. وتشعر هذه المقابلة - على هذا التقييد - بالمكان أما صريحاً وهو تجسيم، أو لزوماً وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة - وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباهنة، فيحتمل غير هذا المعنى؟ ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباهنة.

وقالوا لا يقال في الباري انه مباین لمخلوقاته ولا متصل بها لأن ذلك ائماً يكون للمتحيزات. وما يقال من ان الم محل لا يخلو عن الاتصاف بالمعنى وضده، فهو مشروط بصححة الاتصاف أولاً. وأما مع امتناعه فلا، بل يجوز الخلو عن المعنى وضده، كما يقال في الجماد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا كاتب ولا أمي. وصححة الاتصاف بهذه المباهنة مشروط بالحصول في الجهة على ما تقرر في مدلولها. والباري سبحانه وتعالى منزه عن ذلك. ذكره ابن التمساني في شرح اللمع لإمام الحرمين.

وقال لا يقال في الباري مباین للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه وهو معنى ما يقوله الفلاسفة: انه لا داخل العالم ولا خارجه. بناء على وجود الجوادر غير المتحيز وأنكرها المتكلمون لما يلزم عن مساواتها للباري في أخص الصفات وهو مبسوط في علم الكلام. وأما المعنى الآخر للمباهنة فهو المغایرة والمخالفة. فيقال الباري مباین لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته. ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط. وهذه المباهنة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة - الرسالة القشيرية - ومن نحا منحاتهم»<sup>٣</sup>. ان عقلية الفيلسوف ابن خلدون التي أنتجت فلسفة في تفسير التاريخ، استطاعت ان تدرس التصوف دراسة منهجية فيها من الجدة ما يميز صاحبها عن غيره من الباحثين في التصوف من القدماء والمحدثين.

- ١- ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، الصفحات ٣٧، ٥٤، ٧١، ٧٨، ٩٢.
- ٢- ينظر: مقدمة الطنجي لكتاب شفاء السائل، ص مز - مط.
- ٣- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٨٣ - ٨٤.
- ٤- عفيفي، موقف ابن خلدون من الفلاسفة والتصوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، ص ١٣٥.
- ٥- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٤.
- ٦- ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٠.
- ٧- ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٩١ - ٩٢.
- ٨- ينظر: الغزالى، أبو حامد محمد، المتقى من الصلال، دراسة وتحقيق: د. عبد العليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت، ص ١٣٢، ويقول عبد الرحمن بدوى: (ولا يقر الغزالى - أبداً إمكان الوصول، ناهيك عن الحلول والاتحاد) ص ٩٤ / تاريخ التصوف الإسلامي... وقارن أبو الوفا التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٩٠.
- ٩- ينظر: الغزالى، إحياء علوم الدين، طبع الاستقامة، القاهرة، ج ٣، ص ١٦ نقلأً عن الطنجي، مقدمته لكتاب شفاء السائل، ص لر.
- ١٠- ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٢٦.
- ١١- ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤١ وشفاء السائل، ص ١٩، ٢٣ وغيرها من المواضع.
- ١٢- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١٢ وقارن الغزالى، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ١٢، ١٣.
- ١٣- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ١٣.
- ١٤- ينظر: الغزالى، إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ١٧.
- ١٥- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٨.
- ١٦- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٢ - ٥٣.
- ١٧- المصدر نفسه، ص ٥٣.
- ١٨- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤١.
- ١٩- ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٤.

- <sup>٢٠</sup>- ابن خلدون، المقدمة ص ٩٤.
- <sup>٢١</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٨.
- <sup>٢٢</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٢٣</sup>- الجابري، د. علي حسين، الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان العقلية (الفوقية)، ص ١٩ - ٢٢.
- <sup>٢٤</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٢.
- <sup>٢٥</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٣.
- <sup>٢٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٩٥.
- <sup>٢٧</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٢٨</sup>- المصدر نفسه، ص ٩٦.
- <sup>٢٩</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٧.
- <sup>٣٠</sup>- الجابري، د. علي حسين، الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان العقلية (الفوقية)، ص ٢٢.
- <sup>٣١</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠١.
- <sup>٣٢</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٦٣.
- <sup>٣٣</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٥.
- <sup>٣٤</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٣٥</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٦٣ - ٦٤ و عن علم الحروف ينظر: الجبوري، د. نظله  
أحمد نائل، الخصائص العامة للتجربة الصوفية، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد،  
١٤١٢هـ / ١٩٩١م، ص ٥٥ - ٦٠.
- <sup>٣٦</sup>- ينظر للباحث، المعرفة الصوفية، ص ٢٣٣ فما بعدها.
- <sup>٣٧</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٢.
- <sup>٣٨</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٣٩</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٢.
- <sup>٤٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٩٠.
- <sup>٤١</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٤٢</sup>- المصدر نفسه.

- <sup>٤٣</sup>- الجابري، محمد عابد، استيمولوجيا المعمول واللامعمول في مقدمة ابن خلدون (أعمال ندوة ابن خلدون. بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، ص ٨١.
- <sup>٤٤</sup>- ينظر: فرحان، محمد جلوب، تصنیف العلوم عند ابن خلدون (دراسة مقارنة)، رسالة دکتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، (لم تنشر) ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ص ٦٩.
- <sup>٤٥</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٩.
- <sup>٤٦</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٧ - ٥٨.
- <sup>٤٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٤.
- <sup>٤٨</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٨ - ٦٩.
- <sup>٤٩</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٥.
- <sup>٥٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٩.
- <sup>٥١</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٨.
- <sup>٥٢</sup>- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة...، ص ١١١.
- <sup>٥٣</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٠.
- <sup>٥٤</sup>- المصدر نفسه، ص ٥١.
- <sup>٥٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٨.
- <sup>٥٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٦.
- <sup>٥٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٥ - ٥٦.
- <sup>٥٨</sup>- المصدر نفسه، ص ٥٢.
- <sup>٥٩</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٧٠ - ٧١.
- <sup>٦٠</sup>- المصدر نفسه، ص ٧٠.
- <sup>٦١</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١.
- <sup>٦٢</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤١.
- <sup>٦٣</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٧٨.
- <sup>٦٤</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٩.
- <sup>٦٥</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٤١ - ٤٤٢.

- <sup>٦٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٤٨.
- <sup>٦٧</sup>- عفيفي، أبو العلا، موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، ص ١٤٢ - ١٤٣.
- <sup>٦٨</sup>- ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٦٨.
- <sup>٦٩</sup>- المصدر نفسه، ص ٦٩.
- <sup>٧٠</sup>- المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١٠٧.
- <sup>٧١</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٧٢.
- <sup>٧٢</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٤٥.
- <sup>٧٣</sup>- ينظر عن نقد ابن تيمية لمذاهب وحدة الوجود: الجبوري، د. نظلة، فلسفة ووحدة الوجود، ص ٢٢٢ فما بعدها.
- <sup>٧٤</sup>- ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢ فما بعدها.
- <sup>٧٥</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٣.
- <sup>٧٦</sup>- المصدر نفسه.
- <sup>٧٧</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٤٢.
- <sup>٧٨</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٤.
- <sup>٧٩</sup>- أبو سعيد الخراز واسمها أحمد بن عيسى، صاحب ذا النون المصري وسريان السقطي، توفي سنة ٨٩٢ / ٥٢٧٩ م ينظر ترجمته عند السلمي، أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، ص ٢٢٨ فما بعدها وينظر أيضاً القشيري، الرسالة القشيرية، ج ١، ص ١٦١ فما بعدها.
- <sup>٨٠</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٦ - ٤٤٧.
- <sup>٨١</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٤٤ - ٤٤٥.
- <sup>٨٢</sup>- المصدر نفسه، ص ٤٤٥.
- <sup>٨٣</sup>- السهوردي، عبد القاهر بن عبد الله (ت ١٢٣٤ / ٥٦٣٢ م) عوارف المعارف، ص ٥٢٤.
- <sup>٨٤</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٣.
- <sup>٨٥</sup>- ينظر هذا الرأي كاملاً عند: ابن خلدون، شفاء السائل، الصفحات ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١.
- <sup>٨٦</sup>- المصدر نفسه، ص ٦١.
- <sup>٨٧</sup>- ينظر: ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٦٢ - ٦٣.
- <sup>٨٨</sup>- ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٤٢.



## الخاتمة

توصل الباحث من خلال فضول الرسالة إلى الاستنتاجات الآتية:

- موقف معظم الباحثين العرب يلتقي مع ابن خلدون في موضوع نشأة التصوف، وذلك في أن نشأة التصوف هي نشأة إسلامية خالصة، إلى جانب تمييز التصوف المتأخر هو تصوف أصحاب وحدة الوجود والوحدة المطلقة عن التصوف المتقدم الذي يتسم مع ثوابت العقيدة الإسلامية.

- يختلف موقف أبي العلا عفيفي عن موقف الأكثري من الباحثين العرب، وذلك أنه قال بتنوع مصادر نشأة التصوف في بعضها إسلامي وبعضها أجنبى مع إعطاء الأولوية للعامل الإسلامي. وهذه النزعة التوفيقية لم تلق قبول معظم الباحثين العرب الذين أرجعوا نشأة التصوف إلى عوامل إسلامية خالصة في مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية والظروف الاجتماعية - السياسية للمجتمع العربي الإسلامي.

- بعض الباحثين العرب لا يشكلون سوى نسبة قليلة جداً قالوا بالنشأة الأجنبية للتصوف الإسلامي ومنهم د. إبراهيم هلال الذي صدر رأيه عن موقف أصولي محافظ مضاد للتصوف فأرجعه إلى عوامل أجنبية مستعيناً بآراء المستشرقين وقد أخرج التصوف برمهة من دائرة الإسلام، ومنهم د. البيير نصري نادر الذي تأثر بآراء المستشرقين فأرجع التصوف في نشأته إلى عوامل ومؤثرات أجنبية أيضاً.

- موقف فلاسفة المغرب من التصوف ليس على حال واحدة، ففي حين يمثل ابن مسرة جسراً لانتقال التصوف من المشرق إلى المغرب ويتمثل أيضاً امتراج التصوف بالفلسفة وبعلم الكلام، نجد أن ابن باجة يمثل نقداً للتصوف والمعرفة الصوفية إلا أن فلسفته تنطوي على فكرة صوفية

هي فكرة المتوحد، أما ابن طفيل فهو يمثل الموقف الإيجابي المفتتح على التصوف والمتاثر به وهو يستشهد بأقوال الصوفية، أما ابن رشد فهو يتمثل ناقداً للتصوف والمعرفة الصوفية إلا أنه من جهة أخرى يسلم بوجود التجربة الصوفية. إن ذروة الموقف من التصوف تظهر عند ابن عربي وابن سبعين وأشهر فلاسفة الصوفية، اشتهر الفيلسوف الأول بنظريته في وحدة الوجود أما الفيلسوف الثاني فقد اشتهر بنظريته في الوحدة المطلقة.

- موقف ابن خلدون من التصوف مقارنة مع موقف فلاسفة المغرب، يتقاطع ويتدخل ويتميز عنها كما قلنا في مقدمة الرسالة، وإليك الإيضاح: فهو يتقاطع مع امتراج الفلسفه بالتصوف عند ابن مسرة ويرى أن هذا الامتراج هو الذي أنتج نظريات الوحدة في التصوف الفلسفى، وهو يتميز عن نقد ابن باجه للتصوف في أن نقدة ليس للتصوف برمته، إنما يفصل بين نوعين من التصوف، وكذلك يتميز من موقف ابن رشد بنفس المعنى، إلا أنه يتداخل مع موقف ابن طفيل الإيجابي المفتتح على التصوف ويرى فيه حقيقة قائمة، ولكن القطعية من ابن خلدون تظهر مع نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين ويرى انهما ظهرتا نتيجة لامتراج غير مقبول بين التصوف والفلسفة.

- يفصل ابن خلدون بين تصوف بحث معتدل عملي يتمثل عند المحاسبي والجندى والقشيري والغزالى، وبين تصوف شاذ لا عقلاني يطرح نظريات الحلول والاتحاد والوحدة ويدعى القدرة على ولوج طريق المعرفة الكشفية من خلال الخوض الذى لا طائل منه في المعرفة الكشفية التي هي من اختصاص الأنبياء وحدهم. إذن ابن خلدون تجاوز نظرتين إلى التصوف: الأولى: ترفض التصوف جملة والثانية تقبله جملة، فقام بجهده - كما قلنا - لتمييز التصوف الفلسفى الذى كان هدفاً لفتوى ابن

خلدون عن التصوف السلفي المعتدل الذي قبله ودافع عنه دفاعاً أكد شرعيته لتمثيل الجانب الروحي من الفكر العربي الإسلامي.

- يجتمع رافدان في موقف ابن خلدون من التصوف أولهما أشعري مر من خلال أبي حامد الغزالى والغزالى عند ابن خلدون أفضل من يمثل التصوف الإسلامي وكلاهما اشترك في نقد ورفض نظريات الحلول والاتحاد، والرافد الثاني سلفي مر من خلال ابن تيمية وهو يعلن عن حملته النقدية على صوفية عصره وزمانه من أصحاب نظريات الوحدة في التصوف مثل ابن عربي وابن سبعين، وإن ابن خلدون وإن لم يشر إلى ابن تيمية إلا أنه يواصل نقد ابن تيمية لمذاهب الوحدة عند الصوفية.

- ابن خلدون يعترف بإمكان وجود المعرفة الكشفية الصوفية إلا أنه يرى أن من غير الطائل الخوض فيها وهو لذلك يوجه نقاده للخائضين في المعرفة الكشفية تارة من زاوية المتتصوفة المعتدلين وتارة من زاوية الشرع وأخرى من زاوية اللغة ورابعة يرى في الخوض في المعرفة الكشفية نمط من البطالة.

- إن ابن خلدون شخصية فلسفية - فكرية إسلامية فهو ليس من نمط الفلاسفة الوضعيين والعلمانيين كما هي الحال في تصنيفات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ذلك أنه يجتمع لديه المنهج التجريبى في دراسة التاريخ والمجتمع البشريين مع الموقف الاعتقادي الإيمانى في الأمور الروحانية الغيبية ومنها التصوف ولكل مجاله عند ابن خلدون وهم يتكمالان، هذا ما توضحه دراسة التصوف عند ابن خلدون.



## قائمة المصادر والمراجع

- ابن البار، محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي (ت ١٢٦٠هـ / ١٢٥٩م).  
- التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحسيني، القاهرة، ١٣٧٥  
١٩٥٦هـ / ١٩٥٦م.
- ابن أبي أصيحة، موفق الدين أحمد بن القاسم (ت ١٢٦٨هـ / ١٢٦٩م).  
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزار رضا، مكتبة  
الحياة، بيروت، د. ت.
- ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصانع (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٨م).  
- رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار  
لنشر، بيروت، ١٩٦٨م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م).  
- صفة الصفوة، طبعة حيدر آباد الدكن، ج ٤، ١٣٥٦هـ.  
واستخدمت طبعة ثانية:  
- صفة الصفوة، طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م، ج ٤.
- ابن حزم، علي بن أحمد (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م).  
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية بمصر، ط ١، ١٣١٧هـ، ج ٤.
- ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن خاقان (ت ٥٢٩هـ / ١١٣٤م).  
- قلائد العقيان، د. م، (١٢٨٤هـ).
- ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ١٧٧٦هـ / ١٣٧٤م).

- الإحاطة في أخبار غرناطة، حققه ووضع مقدمته وعلق حواشيه محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م).
- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، تحقيق محمد بن تاویت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٠هـ / ١٩٥١م.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق الأب أغناطيوس عبد خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد بن تاویت الطنجي، استانبول، ١٩٥٧.
- فتوى ابن خلدون في شأن التصوف بذيل كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل، طبعة محمد بن تاویت الطنجي.
- المقدمة، دار الشعب، د. م، د. ت، طبعة معتمدة على طبعة د. علي عبد الواحد وافي.
- ابن خلkan، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨٢هـ / ١٢٨٢م).
- وفيات الأعيان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د. ت، ج ٢.
- ابن سبعين، عبد الحق (ت ٦٦٩هـ / ١٢٧٠م).
- بد العارف، تحقيق وتقديم د. جورج كتوره، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٧٨م.
- رسائل ابن سبعين، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد (ت ٨٤٥هـ / ٢٣٠م).
- الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، د. ت، م ١.

- ابن سينا، أبو علي الحسين (ت ١٠٣٦ هـ / ٤٢٨ م).
- الإشارات والتبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨ م، القسمان الثالث والرابع.
- ابن رشد، أبو الوليد (ت ١١٩٩ هـ / ٥٩٦ م).
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٩ م.
- ابن عجيبة، أحمد بن محمود الفاسي الحسني (ت ١٢٦٦ هـ / ١٨٤٩ م).
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم (ومعه الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية)، المطبعة الجمالية، مصر ١٣٣١ هـ / ١٩١٣ م، ج ١.
- ابن عربي، محي الدين الحاتمي الطائي (ت ١٢٤٠ هـ / ٦٣٨ م).
- الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م، السفر الثاني.
- فصوص الحكم، تحقيق ودراسة أبي العلاء عفيفي، منشورات مكتبة دار الثقافة، نينوى، ط ٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت ٥٧١ هـ / ١١٧٥ م).
- التاريخ الكبير، مطبعة روضة الشام، د. م، ١٣٣٠ هـ، ج ٢.
- ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ / ١١٨٥ م).
- حي بن يقطان، قدم له بدراسة وتحليل د. جميل صليبا ود. كامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط ٥، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م.
- ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م).
- تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تحقيق عزت العطار الحسني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ج ٢.
- ابن ماجه (ت ٢٧٥ هـ / ٨٨٨ م).

- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية،  
بيروت، د. ت، ج ٢.
- ابن منظور (ت ١٣١١ هـ / ٧١١ م).
- لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د. ت، مادة (زهد).
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨ م).
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة بمصر ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م. ج ١.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م، ج ٢ وج ٨.
- بالنتيا، انخل جثاث
- تاريخ الفكر الأندلسي، نقله عن الأسبانية حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥٥ م.
- بدوي، د. عبد الرحمن
- تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ١، ١٩٧٥ م.
- رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي (دراسة ومجموعة نصوص حول رابعة العدوية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.
- مؤلفات ابن خلدون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢ م.
- بروكلمان، كارل
- تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٦٨ م.
- بسيوني، د. إبراهيم
- نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩ م.

• بل، الفرد

- مادة (ابن خلدون)، دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير، د. أحمد الشستاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، الشعب، القاهرة، د. ت.

• بلاطيوس، أسين

- ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عن الأسبانية عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

- مادة (ابن مسرا)، دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشستاوي ود. عبد الحميد يونس، الشعب، القاهرة، د. ت.

• بنشريفة، محمد

- ابن تاوير الطنجي محققاً لآثار ابن خلدون ضمن (أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1979م.

• التفتازاني، أبو الوفا

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1973م.

م.

- ابن عطا الله السكندرى وتصوفه، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ط 1، 1908م.

- مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1409هـ / 1989م.

- مقتطفات من أبحاثه، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع، السنة الرابعة، 1996م، عدد خاص عن المرحوم الأستاذ أبي الوفا التفتازاني.

- التكريتي، د. ناجي
  - الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨م.
- التليلي، د. عبد الرحمن
  - مفهوم التصوف عند ابن خلدون مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة بالجمهورية التونسية، العدد ٦٣، السنة ١٩٩٢م.
- الجابري، د. علي حسين
  - الرؤية الخلدونية لقدرات الإنسان (الفوقية)، مجلة آفاق عربية، العدد ٩ - أيلول - تشرين الأول، بغداد، ١٩٩٥م.
  - فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣م، ق. ١.
- الجابري، محمد عابد
  - استيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون (ضمن أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تأليف المقدمة)، ذكرت سابقاً.
  - فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دار النشر المغربية، د. ت.
  - نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٥م.
- الجبوري، ناظله أحمد نائل
  - الخصائص العامة للتجربة الصوفية، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
  - فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، مكتبة ابن تيمية، المحرق - البحرين، ط ١، ١٤٠٩هـ.

- مواقف المخالف بين الفقهاء والصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، العددان ١٨٢ - ١٨٣، العراق، السنة الثامنة عشرة، رمضان - شوال ١٤٠٥ هـ / حزيران - تموز ١٩٨٥ م.

• الجرجاني، علي بن محمد الشريفي (ت ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م).

- التعريفات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨ م، وبذيله رسالة في اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية لمحيي الدين بن عربي.

• جعفر، محمد كمال إبراهيم

- التصوف طریقاً وتجربة ومذهباً، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٨٠ م.

• جودة، ناجي حسين

- الأصول التاريخية لنظرية الطريق الصوفي، مجلة آداب المستنصرية، بغداد، العدد ٢٦، السنة ١٩٩٥ م.

- المعرفة الصوفية، دار عمار - عمان، دار الجيل - بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.

• جولد تسيهر، أجناس

- العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المشنوي بغداد، ط ٢، د. ت.

• حسن، محمد عبد الغني

- ابن خلدون بين الشاعرية والشعوبية والتصوف، المجلة، القاهرة، العدد ٥٣ السنة الخامسة، ذو القعدة ١٣٨٠ هـ / مايو ١٩٦١ م.

• الحصري، ساطع

- دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة

المثنى بيغداد، ١٩٦١ م.

• الحكيم، سعاد

- المعجم الصوفي، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤٠١ هـ /

١٩٨١ م.

• حلمي، محمد مصطفى

- الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،

القاهرة، ١٩٧٠ م.

• الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح (ت ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م).

- جذوة المقتبس، تحقيق محمد بن تاویت الطنجي، مكتب نشر الثقافة

الإسلامية، القاهرة، د. ت.

• دي بور، ت، ج

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهاדי أبو ريده، الدار

التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ت واستخدمت طبعة

ثانية هي:

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهاדי أبو ريده،

مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.

• الرازى، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦ هـ / ١٢٦٧ م).

- مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

• زيادة، د. معن

- الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجه

الأندلسى، دار اقرأ، بيروت، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

• الزين، سميحة عاطف

- إبراهيم بن أدهم، دار الكتاب اللبناني، د. م، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

- السراج، أبو نصر (ت ٩٨٨ / ١٥٧٨).
- اللمع، حقه وخرج أحاديثه د. عبد الحليم محمود وسror طه عبد الباقي، دار الكتب، مصر، ١٩٦٠ م.
- سرور، طه عبد الباقي
- رابعة العدوية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٨ م.
- محى الدين بن عوببي، مكتبة الخانجي بمصر، د. ت.
- السلمي، أبو عبد الرحمن (ت ١٠٢١ / ٤١٢ هـ).
- طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- سميث، مرغريت
- مادة (رابعة العدوية) ضمن دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتاوي، إبراهيم زكي خورشيد، عبد الحميد يونس، د. م، د. ت، م ٩.
- السهوروبي، الشيخ عبد القاهر بن عبد الله (ت ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م).
- عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٦٦ م.
- شرف، محمد جلال
- دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠ م.
- شرف، محمد ياسر
- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨١ م.
- شريف، عبد الله
- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٢، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م.
- الشكعة، مصطفى

- الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية -  
اللبنانية، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨ / ١٩٨٨ م.
- الشمالي، عبده
- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، مطبعة النسر، بيروت، ط ٣، ١٩٦٠ م.
- شمس الدين، عبد الأمير
- الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق، دار اقرأ، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦ / ١٩٨٦ م.
- الشيباني، كامل مصطفى
- رأي في اشتقاد كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، (مستلة) ١٩٦٢ م.
- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، دار المناهل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧ م.
- الصلة بين التصوف والتشيع، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٢ م، ج ١.
- الفكر الشيعي والتزعمات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ط ١، ١٣٨٦ هـ / ١٩٧٠ م.
- شيخ الأرض، تيسير
- ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، ط ١، ١٩٦٥ م.
- صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ / ١٠٦٩ م).
- طبقات الأمم، طبعة قديمة، د. ت، د. م.
- صالح، مدني
- ابن طفيل وقصة حي بن يقطان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٩ م.
- صليبا، جميل

- تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٢، ١٩٧٣ م.
- الضبي، أحمد بن يحيى (ت ١٢٠٢ هـ / ٥٩٩ م).
- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ م.
- عباس، د. إحسان
- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٦٠ م.
- العراقي، د. عاطف
- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٥ م.
- العضمة، عزيز
- ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٧ م.
- عفيفي، أبو العلا
- ابن عربي في دراساتي ضمن الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م.
- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د. ت.
- موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢ م.
- عنان، محمد عبد الله
- ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٣ م.

واستخدمت طبعة ثانية:

- ابن خلدون وتراثه الفكري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، ط ٣، ١٣٨٥هـ / ١٩٧٥م.

• عياد، أحمد توفيق

- التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م.

• الغزالى، أبو حامد (ت ٥٥٠٥ هـ / ١١١١م)

- المنقد من الضلال، دراسة وتحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.

• غلاب، محمد

- المعرفة عند محي الدين بن عربي ضمن الكتاب التذكاري عن محي الدين بن عربي ذكر سابقاً.

• فتاح، د. عرفان عبد الحميد

- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.

- نقد ابن خلدون للتتصوف، مجلة الرسالة الإسلامية، العراق، العددان ١٧١ - ١٧٢، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

• فخرى، ماجد

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤م.

• فرحان، محمد جلوب

- تصنیف العلوم عند ابن خلدون «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

• فروخ، عمر

- ابن طفيل وقصة حي بن يقطان، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للعلابين، بيروت، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.

• الفيومي، د. محمد إبراهيم

- ابن باجة والاغتراب، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

• القشيري، أبو القاسم عبد الكرييم (ت ٤٦٥هـ / ١٠٧٢م).

- الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. محمود الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٢م، ج١.

- الرسالة القشيرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. محمود الشريف، مطبعة حسان، القاهرة، ١٩٧٤م، ج٢.

• كرو، أبو القاسم محمد

- العرب وأبن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس، ط٣، ١٩٧٧م.

• الكلبازى، أبو بكر محمد (ت ٣٥٨هـ / ٩٦٨م).

- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النووى، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

• كوربان، هنرى بالتعاون مع سيد حسين نصر وعثمان يحيى

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٣، ١٩٨٣م.

• لاكوسن، ايف

- العالمة ابن خلدون، ترجمة د. ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، ط١، ١٩٧٤م.

• ماسينيون، لوى

- مادة (تصوف)، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة أحمد الشتناوى وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، د. م، د. ت، م٥.

- مادة (زهد)، دائرة المعارف الإسلامية، المعطيات السابقة نفسها، م. ١٠.
- مبارك، زكي
- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المطبعة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، د. ت، ج. ٢.
- المحتمي، عبد القادر موسى
- الاغتراب في تراث صوفية الإسلام، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٤هـ / ١٩٩٥م.
- مدرسة بغداد الصوفية، رسالة ماجستير (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- محمود، عبد الحليم
- فلسفة ابن طفيل ورسالته «حي بن يقطان»، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٧م.
- محمود، عبد القادر
- الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١٩٦٦، ١١م.
- مذكور، إبراهيم بيومي
- ابن خلدون الفيلسوف ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، ذكر سابقاً.
- في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٢، ١٩٦٨م.
- وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا ضمن الكتاب التذكاري عن محى الدين بن عربي ذكر سابقاً.
- مطلوك، فضيلة عباس
- الأصول الإشرافية عند فلاسفة المغرب، رسالة دكتوراه (لم تنشر)، جامعة بغداد، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

- المكي، عبد الرزاق
- الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، مطبع روالي، الأسكندرية، ١٩٧٠ م.
- نادر، البير نصري
- التصوف الإسلامي نصوص جمعها وقدم لها، المطبعة الكاثوليكية، بروت، ١٩٦٠ م.
- النباهي، أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي الأندلسى (ت ٧١٣ هـ / ١٣١٣ م).
- تاريخ قضاة الأندلس، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بروت، د. ت.
- نيكلسون، أرنولد، أ.
- الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شربية، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥١ هـ / ١٣٧١.
- في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م.
- الهجويري، أبو الحسن (ت ١٠٧٤ هـ / ١٩٦٧ م).
- كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، مطبعة الأهرام التجارية، القاهرة، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م، جزءان في مجلد واحد.
- هلال، إبراهيم
- التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م.
- وافي، علي عبد الواحد
- الجزء الأول الخاص بالدراسة من تحقيقه لمقدمة ابن خلدون، لجنة البيان العربي، د. م، ط ٢، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م.

## **المصادر الأجنبية**

- FISCHEL, J. WALTER, IBN KHALDUN IN EGYPT, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, BERKELEY AND LOSANGELES, 1967.
- HAPPOLD F. C. "MYSTICISM", A STUDY AND ANTHOLOGY, PENGUIN BOOKS, LONDON, 1979.
- MAHDI, MUHSIN, IBN KHALDUN'S, PHILOSOPHY OF HISTORY (GEORGE) AILEN AND UNWIN LTD, RUSKIN HOUSE, LONDON, 1975.
- RUSSELL, B: MYSTICISM AND LOGIC, A COLLECTION OF ESSAYS "PENGUIN BOOKS, LONDON, 1954.

## المحتويات

٥	المقدمة
<b>الفصل الأول</b>	
نشأة التصوف الإسلامي	
١٣	التمهيد
١٣	تعريف الزهد
١٦	تعريف التصوف
١٨	الملاحظة الأولى
١٨	الملاحظة الثانية
١٨	الملاحظة الثالثة
٢٠	نظريات وآراء الباحثين العرب في نشأة التصوف
٢١	رأي النشار
٢١	الملاحظة الأولى
٢١	الملاحظة الثانية
٢٢	الملاحظة الثالثة
٢٢	الملاحظة الرابعة
٢٣	الملاحظة الأخيرة
٢٤	رأي التفتازاني
٢٩	رأي بدوي
٣٣	رأي زكي مبارك
٣٤	رأي ابراهيم بسيوني
٣٤	رأي كامل الشيباني
٣٥	رأي محمد مصطفى حلمي

٣٥	رأي عرفان عبد الحميد فتاح
٣٩	العامل الأول
٣٩	العامل الثاني
٤٠	العامل الثالث
٤٠	رأي محمد كمال ابراهيم جعفر
٤١	رأي محمد جلال شرف
٤١	رأي محمود عبد القادر
٤٢	اما المدرسة الاولى
٤٢	اما المدرسة الثانية
٤٢	واما المدرسة الثالثة
٤٤	خلاصة القول
٤٤	رأي احمد توفيق عياد
٤٥	رأي عبد القادر موسى
٤٥	اولا: تعاليم الدين الاسلامي
٤٦	ثانيا: العامل السياسي
٤٦	ثالثا: العامل النفسي
٤٧	المبالغة في الشعور بالخطيئة
٤٧	خامسا: مشاهد الحساب في اليوم الآخر
٤٧	سادسا: معارضه التزعة المادية
٤٨	آراء القائلين بتنوع مصادر نشأة التصوف الاسلامي
٤٨	رأي أبي العلا عفيفي
٤٩	العامل الأول
٤٩	العامل الثاني
٥٠	العامل الثالث

٥٠	العامل الرابع.....
٥١	المصدر الأول: القرآن والحديث.....
٥١	المصدر الثاني: علم الكلام.....
٥١	المصدر الثالث: الإلحادية المحدثة.....
٥٢	المصدر الرابع: التصوف الهندي.....
٥٢	المصدر الخامس: المسيحية.....
٥٥	آراء المؤثرين بالاستشراق.....
٥٥	رأي البير نصري نادر.....
٥٦	رأي د. ابراهيم هلال.....
٥٧	حقيقة نشأة التصوف:.....
٥٨	١- القرآن الكريم.....
٥٨	أ- القرآن الكريم والزهد.....
٦١	ب - القرآن الكريم والتصوف.....
٦٤	٢- زهد النبي.....
٦٧	٣- أهل الصفة.....
٧٠	٤- الظروف السياسية الاجتماعية.....
٧٠	٥- تطور الزهد إلى تصوف.....
٧٠	أولاً: الحسن البصري.....
٧٣	ثانياً: الزهد الصوفي في القرن الهجري الثاني.....
٧٥	أ- ابراهيم بن أدهم.....
٧٦	ب - رابعة العدوية.....
٧٨	ج - فكرة المعرفة الصوفية في القرن الهجري الثاني.....

## **الفصل الثاني**

### **التصوف عند فلاسفة المغرب**

٩٥.....	التمهيد
٩٥.....	١- التصوف عند ابن مسرة
٩٨.....	تصوفه
٩٩.....	مؤلفات ابن مسرة
١٠٤.....	٢- التصوف عند ابن باجة
١١٤.....	٣- التصوف عند ابن طفيل
١٢٠.....	٤- التصوف عند ابن رشد
١٢٣.....	٥- التصوف عند ابن عربي
١٢٥.....	وحدة الوجود عند ابن عربي
١٣٢.....	التصوف عند ابن سبعين
١٣٢.....	أ- ابن سبعين ونقد الفلاسفة
١٣٤.....	ب - مؤلفاته في التصوف
١٣٤.....	ج - ابن سبعين والتصوف العملي
١٣٥.....	د- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين
١٣٧.....	ه - من نصوص ابن سبعين في الوحدة المطلقة

## **الفصل الثالث**

### **التصوف عند ابن خلدون**

١٥١.....	التمهيد
١٥١.....	أولاً: ابن خلدون وكتابه شفاء السائل

١٥٢.....	تحقيق كتاب شفاء السائل
١٥٧.....	ثانياً: ابن خلدون وصلته بالمتضوفة
١٦٣.....	ثالثاً: ابن خلدون والتتصوف
١٦٣.....	أ- تعريف التتصوف
١٦٦.....	ب- اشتقاق الكلمة صوفي
١٧٠.....	ج- نشأة التتصوف
١٧٦.....	د- مقدمات ابن خلدون لدراسة التتصوف
١٧٦.....	المقدمة الأولى
١٧٨.....	المقدمة الثانية
١٧٩.....	المقدمة الثالثة
١٨٠.....	المقدمة الرابعة
١٨١.....	هـ- تصنیف أبواب التتصوف
١٨٣.....	وـ- نظرية المقامات والأحوال
١٨٥.....	زـ- نظرية المجاهدات
١٨٥.....	المجاهدة الأولى
١٨٦.....	المجاهدة الثانية
١٨٨.....	المجاهدة الثالثة
١٨٨.....	الشرط الأول
١٨٨.....	الشرط الثاني
١٨٩.....	الشرط الثالث
١٨٩.....	الشرط الرابع
١٩٠.....	الشرط الخامس
١٩٠.....	أـ- حاجة المريد إلى الشيخ
١٩٤.....	العامل الأول

العامل الثاني.....	١٩٠
العامل الثالث.....	١٩٥
العامل الرابع.....	١٩٧
ط - الرمزية الصوفية.....	١٩٧
ي - العلاقة بين التصوف والفقه.....	٢٠٠

## الفصل الرابع

### نقد التصوف عند ابن خلدون - تحليل ونقد -

التمهيد.....	٢١٩
أولاً: مصادر ابن خلدون في التصوف.....	٢١٩
ثانياً: الموقف من علوم المكاشفة.....	٢٣٤
١- المعرفة فوق الطبيعة.....	٢٣٦
٢- أصناف النقوس.....	٢٤٣
٣- نقد المعرفة الكشفية والخوض فيه.....	٢٤٦
أ- النقد الصوفي.....	٢٤٦
ب - النقد اللغوي.....	٢٤٨
ج - النقد الشرعي.....	٢٤٩
د - النقد النفسي.....	٢٥٢
ه - النقد الاجتماعي.....	٢٥٣
ثالثاً: نقد مذاهب الوحدة في التصوف الفلسفية.....	٢٥٤
الخاتمة.....	٢٦٩
<b>قائمة المصادر والمراجع.....</b>	<b>٢٧٣</b>

# فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية مرجعية مختصرة بصدرها مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

رئيس التحرير: د. عبدالجبار الرفاعي

وتتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفى، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الاديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

- |   |                         |
|---|-------------------------|
| ١- نحو منهجية معرفة فرآنية                    | د. طه جابر العلواني     |
| ٢- جدلية الغيب والانسان والطبيعة              | محمد ابو القاسم حاج حمد |
| ٣- ابستمولوجية المعرفة الكونية                | محمد ابو القاسم حاج حمد |
| ٤- نحو فهم معاصر للاجتهاد                     | د. زينب ابراهيم شوربا   |
| ٥- الابستمولوجيا: دراسة نظرية العلم في التراث | د. زينب ابراهيم شوربا   |
| ٦- الاسلام والانثربولوجيا                     | د. ابو بكر احمد باقادر  |
| ٧- اشكاليات التجديد                           | د. حسين رحال            |
| ٨- النص الديني و التراث الإسلامي              | د. أحيمدة النيفر        |
| ٩- العرفان الشيعي                             | د. خنجر حمية            |
| ١٠- المذهب الذاتي في نظرية المعرفة            | كمال العيدري            |
| ١١- مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد           | د. عبدالجبار الرفاعي    |
| ١٢- العقلانية والمعنى: مقاربات في فلسفة الدين | مصطفى ملکيان            |

- ١٣- انثروبولوجيا الدين
- ١٤- النص الرشدي في القراءة الفلسفية المعاصرة
- ١٥- الاسلام والحداثة: ضرورات تجديد الخطاب
- ١٦- جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد
- ١٧- المفكرون الغربيون المسلمين
- ١٨- مسألة الحرية في مدونة بن عاشور
- ١٩- التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي
- ٢٠- المستيريون الایرانيون والغرب
- ٢١- التسامح ليس منه او هبة
- ٢٢- اشكالية الفلسفة في الفكر العربي الاسلامي
- ٢٣- رهانات الحداثة
- ٢٤- مخاضات الحداثة
- ٢٥- فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي
- د. ابو بكر باقادر
- د. علي عبد الهادي
- ادريس هاني
- د. محمد الشيخ
- د. صلاح عبدالرزاق
- جمال دراويل
- الطاھر سعوڈ
- د. مهرزاد بروجردي
- د. عبد الجبار الرفاعي
- د. فوزي حامد الهيني
- د. محمد الشيخ
- د. محمد سبيلا
- د. ابو يعرب المرزوقي